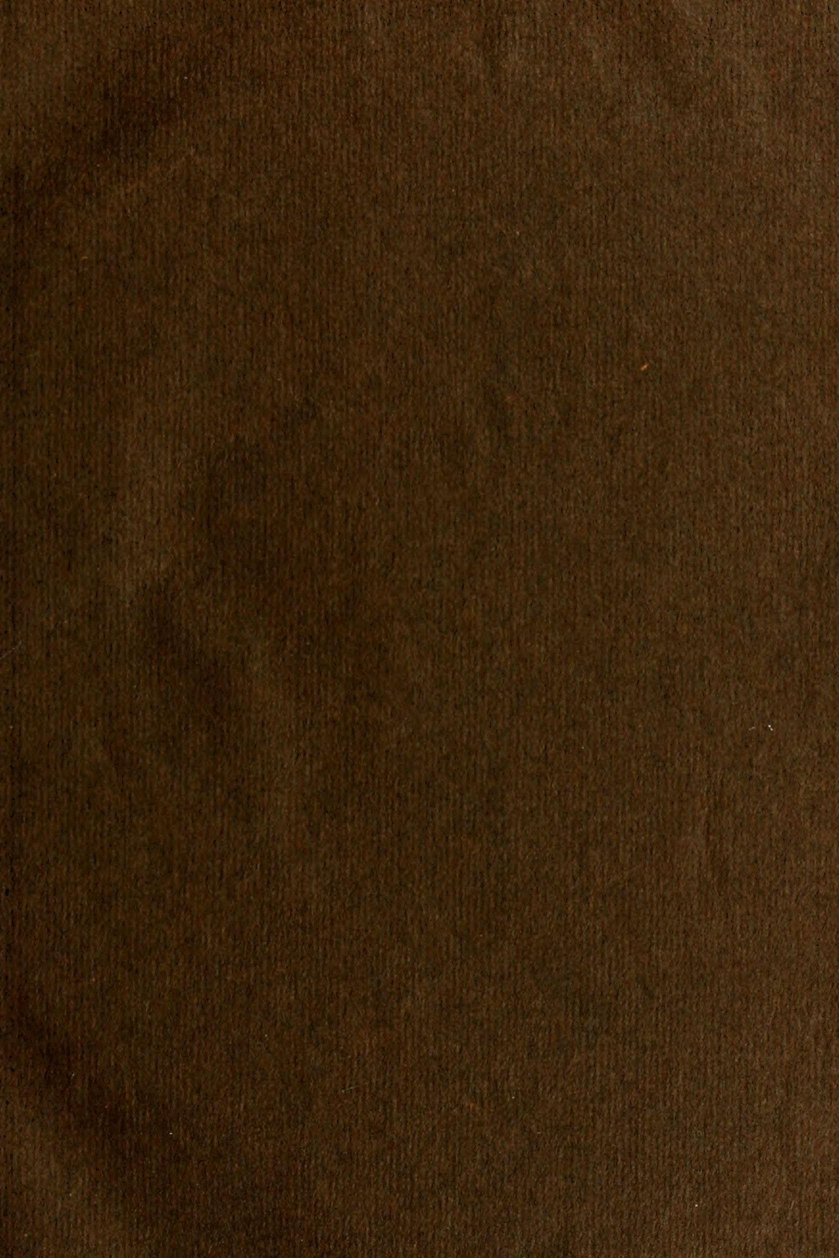
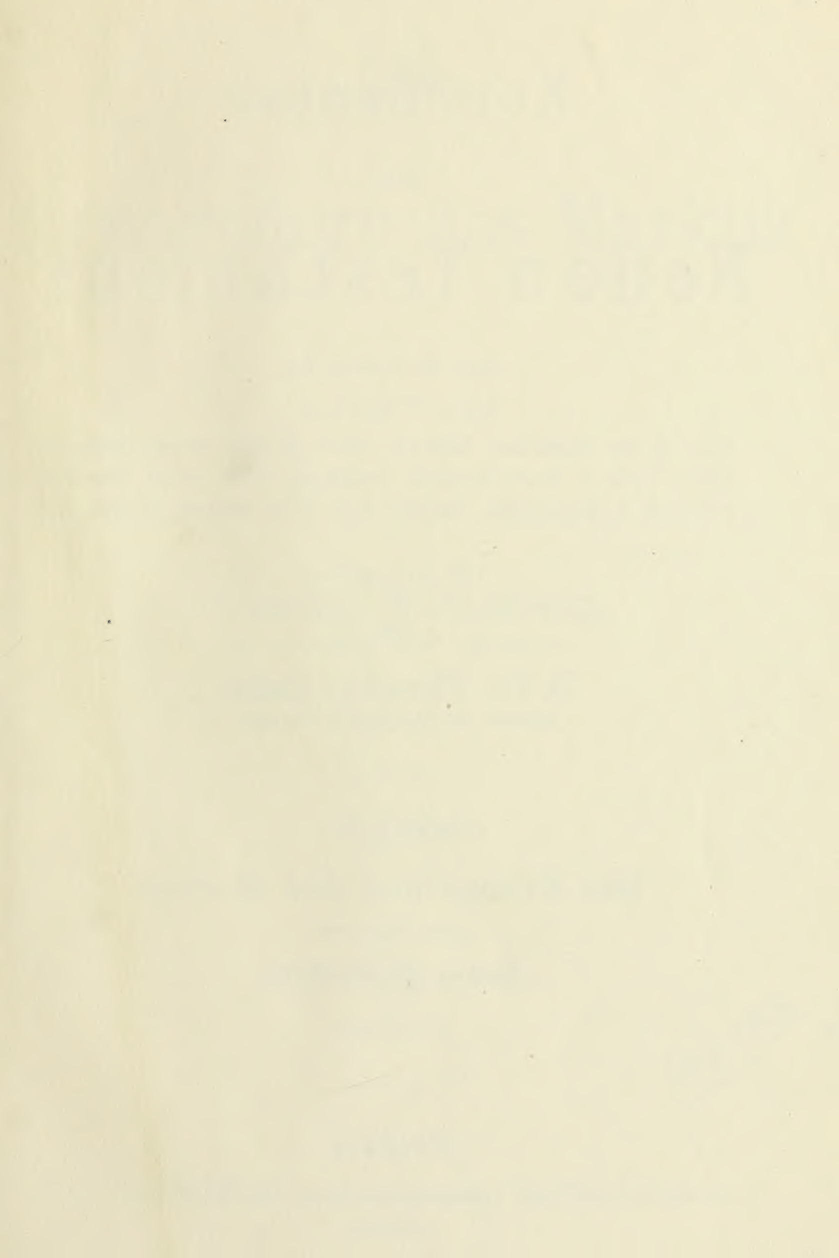










Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann**, Erlangen, Prof. D. **Johs. Behm**, Göttingen,
† Prof. D. Dr. **P. Ewald**, Erlangen, Studienrat Lic. **Fr. Hauck**, Erlangen,
† Prof. D. **E. Riggenbach**, Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg**, Erlangen.

herausgegeben

von

D. Dr. **Theodor Zahn**,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band II:

Das Evangelium des Markus

ausgelegt von

Gustav Wohlenberg.

3. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl.
1930.

Das

Evangelium des Markus

ausgelegt

von

D. Gustav Wohlenberg,
weil. Professor der Theologie in Erlangen.

3. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl.
1930.

Μᾶρκος ὁ εὐαγγελιστὴς . . . τὴν πτερωτικὴν εἰκόνα τοῦ εὐαγγελίου δεικνύων . . . καὶ σύντομον καὶ παρατρέχουσαν τὴν καταγγελίαν πεποίηται.

Victor Ant. (ed. Matthaei 1775, I, p. 4).

Matthaeus mel, Marcus lac, Lucas oleum, Joannes vinum.

Ps.-Hieronym. breviar. super IV evg. Prooem.

Marcus evangelista sicut cervus ad fontes aquarum desiderans saltus in planis et arduis dat et culmina tantum pratorum carpit et palmas in vertice portat et velut apis melliflua flores agri . . . summatim gustat.

Ps.-Hieronym. in evg. sec. Marcum (Mr 1, 9).

Der

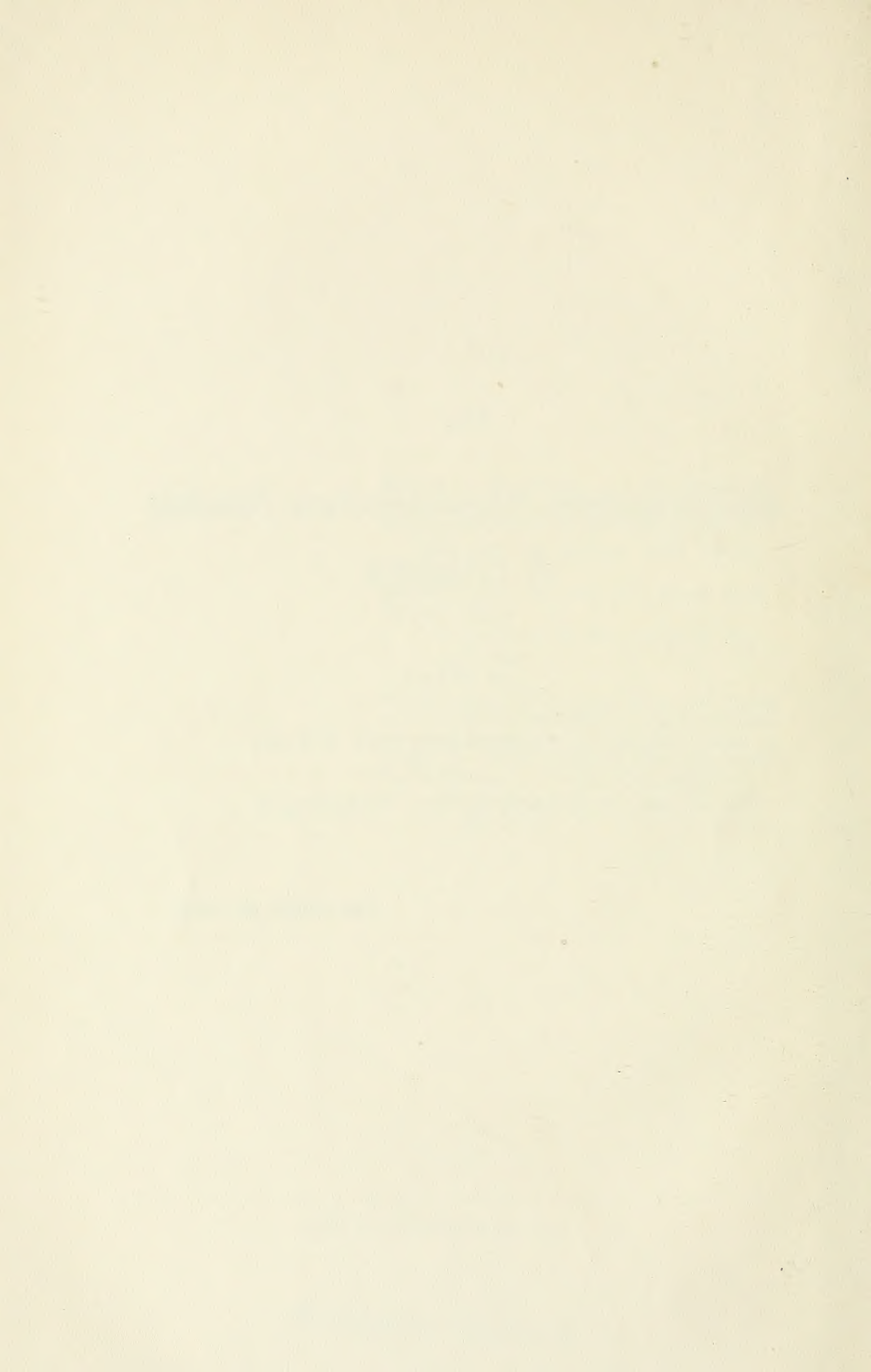
Hochwürdigen Theologischen Fakultät
in Erlangen

als Dank

für die Verleihung der Würde

eines Doktors der Theologie

ehrerbietigst gewidmet.



Inhalt.

Einleitung.

1. Biblische Nachrichten über Markus.

Die handschriftliche Bezeichnung *εὐαγγέλιον κατὰ*[1]) *Μᾶρκον*[2]) sowie eine erfreuliche Einmütigkeit patristischer Überlieferung führen das zweite, das kürzeste der Evangelien, auf den aus dem NT wohlbekannten Markus zurück, welcher mit seinem eigentlichen Namen Johannes hieß. Gleich da, wo er zuerst mit Namen auftaucht, AG 12, 12, erscheint sein Haus in Verbindung mit der Person des Petrus. Denn dieser begibt sich, aus dem Todeskerker in nächtlicher Stunde befreit, alsbald „nach dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes, welcher mit Zunamen Markus hieß".[3])

---

[1]) Über dieses *κατά* s. Zahn, Einl³ II, 177 u. 183 f. (§ 49 I, Anm. 1, 2, 3).

[2]) Die richtige Akzentuierung ist *Μᾶρκος* (wie *Κρῖσπος, Κουᾶρτος*). Die Grundform ist Maarcus (Inscr. in Bull. dell' Inst. Arch. a. 1851, p. 72), *Μάαρκος* (Inscr. graec. in Ephem. Epigr. IV, 217); s. z. B. Tot. Latin. Onom. herausg. von de Vit, IV, 340. Blaß, Gramm. des ntl Gr. § 4, 2 a. — Einige wunderliche aus dem Hebr. (!) abgeleitete Deutungen, welche sich bei Hieron. (de nomin. hebr.) und in alten Onomastica finden, mögen hier nur um ihrer Kuriosität willen mitgeteilt werden: excelsus mandato; sublimis mandato, sive defricatus aut amarus; sublimis m. sive amarus vel certe attritus atque limatus; *ὑψηλὸς ἐντολῇ*; im Prooem. zu Ps.-Hier. in Mr: donum excelsum.

[3]) Hier *τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου*; 15, 37: *τὸν καλούμενον Μᾶρκον*; dagegen 12, 25 nach besten Zeugen: *τὸν ἐπικληθέντα.* Dieser Aorist deutet darauf hin, daß der Akt der Zubenamung eine bestimmte historische Tatsache gewesen sein muß. Daß Mr schon damals, als Petrus die in dem Hause der Mutter des Mr zum Gebet versammelten jerusalemischen Christen besuchte, diesen lat. Namen geführt habe, ist nicht gesagt. Vielleicht daß damals, als Barnabas und Saulus, aus Jerusalem zurückkehrend, wohin sie eine Unterstützungskollekte gebracht hatten (AG 12, 25), ihn mit nach Antiochien nahmen, die Führung jenes römischen Namens für tunlich geachtet wurde; denn eben hier heißt es *ἐπικληθέντα.* Das Part. praes. 12, 12. 15, 37 wird imperfektivisch zu nehmen sein. Den Namen Markus mochte Johannes zu Ehren seiner Mutter Maria wählen: beide Namen haben dieselben ersten drei Buchstaben. — Die Annahme, daß es zwei verschiedene Markus gegeben habe, einen Johannes Markus und einen schlechthin Markus

Petrus nennt ihn, nicht lange vor seinem Tode, 1 Pt 5, 13, seinen Sohn; das wird doch nur besagen können, daß er der geistliche Vater des Mr geworden, daß dieser durch den Apostel zum Glauben an Jesus gelangt war. Damals muß diese Bekehrung schon erfolgt gewesen sein. Denn bald nach jener Befreiung Petri wird Mr Missionsbegleiter des Pl und Barnabas. Dem Erzähler ist Mr, natürlich von seinem viel späteren Standpunkt aus, eine wichtige Persönlichkeit, und er setzt schon AG 12, 12 voraus, daß seine Leser ihn kennen. Das war um Ostern 44. Wahrscheinlich noch im Herbst desselben Jahres ist Mr dann von Saulus und Barnabas mit nach Antiochien genommen worden. Dort scheint er sich vorerst niedergelassen zu haben und in der Gemeinde oder auch im Missionsdienste tätig gewesen zu sein. Doch hat er nicht zu den angesehenen Lehrern und Propheten gehört; denn unter den AG 13, 1 als solche genannten begegnet er nicht. Jedoch heißt es von Barnabas und Paulus, daß sie ihn auf ihrer, der sog. ersten Missionsreise, die im Frühjahr d. J. 50 angetreten sein mag, als *ὑπηρέτης* hatten (s. u. S. 4). Aus Kol 4, 10 erfahren wir beiläufig, daß er ein Vetter (*ἀνεψιός*) des Barnabas war. So mag er auch, wenn die Väter Brüder waren, wie Barnabas (AG 4, 36) ein Levit gewesen sein (vgl. d. Überlieferung, s. u. S. 5 f.) und seine Heimat in Cypern gehabt haben. Und gerade Barnabas wird ihn mit Pl bekannt gemacht und ihn Paulus empfohlen haben (9, 26—28). In Perge oder wohl schon vorher, bei der Abfahrt vom cyprischen Paphos [8a]), schied Mr von ihnen (13, 13). Es mochte ihm die weitere Teilnahme „am Werk" (15, 38) zu schwierig erscheinen, zumal im Hinblick auf die nicht ungefährliche und mühselige Reise durch das Gebirge Pamphyliens, — wenn es nicht überhaupt die Unterordnung eines Dieners unter die beiden Apostel war, die ihn verdroß. Er kehrte nach Jerusalem zurück 13, 13. Als Pl nach dem Apostelkonzil und nach, wie es scheint, nur kurzem Aufenthalt in Antiochien (i. J. 52; AG 15, 35) mit Barnabas seine 2. Missionsreise antreten wollte, kam es bekanntlich zu einer Trennung dieser beiden Männer, und zwar über Mr: Barnabas wollte diesen seinen Verwandten wieder mitnehmen, Pl aber hielt ihn, weil er

---

genannten (so Baronius, dann Patritius, in Marc. comm. c. duab. appendicibus 1862; u. de evangeliis libri III 1853; Danko, hist. revel. div. N. Ti.), bedarf keiner Widerlegung mehr (s. Schanz, Komm. über das Ev des hl. Mr. 1881).

[8a]) 13, 13a steht nämlich die Aussage *ἀναχθέντες ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας* der anderen 13b: *Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ᾽ αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσ.* gegenüber; auch wäre das *ἀπ᾽ αὐτῶν* auffällig, wenn Mr darin eingeschlossen wäre. 15, 38 will das *ἀποστάντα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας* verstanden werden im Sinne von: der von ihnen gewichen war, weil er Pamphylien scheute (vgl. 2 Tm 2, 19· *ἀποστήτω ἀπὸ τῆς ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου*).

sich auf der ersten Reise nicht bewährt hatte, für untüchtig zu der von ihm geplanten weiteren Predigtreise. Der darüber sich erhebende Streit, in Antiochien, endete damit, daß Barnabas und Mr sich nach des ersteren Heimat wandten, Cypern, während Pl für Barnabas einen Ersatz in Silas fand und mit diesem eine Reise quer durch Kleinasien antrat. Wo Mr inzwischen, nämlich in der Zeit zwischen seiner Heimkehr aus Pamphylien bzw. Cypern nach Jerusalem und jener in Barnabas' Begleitung unternommenen cyprischen Missionspredigtreise (AG 15, 39) geweilt hat, wissen wir nicht. Wahrscheinlich doch wohl in Jerusalem, wenigstens zumeist. Dort wird er auch dem Apostelkonzil beigewohnt haben. Jener Streit zwischen Pl und Barnabas, der in Antiochien zum Ausbruch kam, fordert doch nicht notwendig die Anwesenheit des Mr daselbst. Mr kann wohl erst nach Vollzug der Trennung der beiden Apostel voneinander von Barnabas aus Jerusalem herbeigerufen worden sein.

Das war im Jahre 52. Für längere Zeit verschwindet Mr nun für uns, aber nicht, wie Barnabas, für immer, sondern für etwa 10 Jahre. Als Pl um das Jahr 62 oder 63 von Rom aus an Philemon schrieb, bestellte er aus seiner Haft, aus welcher er freilich zuversichtlich bald frei zu kommen hoffte, von verschiedenen Männern, welche er seine *συνεργοί* nennt, Grüße, darunter auch von Mr (Phlm 24). Von demselben Mr läßt er in dem gleichzeitig geschriebenen Brief an die Kolosser die Leser grüßen. Er nennt ihn hier 4, 10 „den Vetter des Barnabas", und fügt hinzu, daß die Gemeinde in betreff seiner Weisungen empfangen habe; er bittet sie: „wenn er zu euch kommt, nehmt ihn auf". Worauf jene den Mr betreffenden Weisungen (*ἐντολαί*) sich beziehen, ist uns unbekannt. Wichtiger ist, daß er und ein gewisser Jesus, der Justus zubenamt war, ebendort von Pl zu den *συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* gezählt werden, *οἵτινες*, wie Pl fortfährt (4, 11), *ἐγενήθησάν μοι παρηγορία*. Mr hat sich hiernach also bei Pl in seiner Haft in Rom aufgehalten, hat dort der Sache des Reiches Gottes gedient und hat Pl eben dadurch Labsal und Trost gebracht (*οἵτινες*), ja aus der Beschneidung er und jener Jesus Justus allein; denn auf Aristarchus, welcher schon durch den Ausdruck *συναιχμάλωτός μου* charakterisiert war (4, 10), gehen die Bestimmungen *οἱ ὄντες κτλ.* v. 11 wahrscheinlich nicht. Jedenfalls sieht man, daß jenem Zwist zwischen Pl und Barnabas vom Jahre 52, wozu Mr die Veranlassung gegeben hatte, der Stachel genommen war. Mit der vom Apostel in Aussicht gestellten Reise des Mr von Rom nach Kolossä könnten wir kombinieren, was wir in dem einige Jahre später, wahrscheinlich erst 66, 67 geschriebenen zweiten Timotheusbrief lesen (4, 11): „Nimm den Mr und bringe ihn mit dir hierher; denn er ist mir wohl brauchbar zum Dienst", wenn

nicht schwerwiegende Gründe dafür sprächen, daß inzwischen der 1. Petrusbrief verfaßt worden sein wird und zwar in Rom. Denn in diesem Briefe wird von Petrus den kleinasiatischen Lesern ein Gruß von Mr, „seinem Sohn", entboten (5, 13). Wir werden also annehmen, daß Mr, nachdem oder wenn überhaupt er die Reise Kol 4, 14 ausgeführt hat, wieder nach Rom zurückgekehrt ist,[4]) und daß er etliche Jahre später abermals in Kleinasien geweilt hat, damals nämlich, als nach 2 Tm 4, 11 Timotheus, wenn nicht in Ephesus, so doch jedenfalls irgendwo in einer christlichen Gemeinde Kleinasiens weilend, sich in der Lage befand, Mr von dorther wieder mit nach Rom zu Pl zu bringen. Und wenn Pl ihm hier das Lob erteilt, er bringe ihm großen Nutzen für den Dienst, so wird darunter gewiß nicht das, was man persönliche Bedienung und Pflege zu nennen pflegt, zu verstehen sein, sondern irgendwelcher Dienst, der unmittelbar das Evangelium betraf. Worin dieser Dienst im einzelnen bestanden habe oder bestehen sollte, wird nicht gesagt. Man mag auch an allerlei äußere Geschäfte, wie Botengänge, Briefschreiben, Reisen und derlei denken, vgl. Kol 4, 14 (*Λουκᾶς ὁ ἰατρός*), und ähnlich wird auch jenes *εἶχον ὑπηρέτην* AG 13, 5 zu deuten sein (s. o. S. 2). Aber wahrscheinlich war in diesem Dienen des Mr noch mehr enthalten. Es wird auch eine Verkündigung des Wortes gemeint sein. „Mr als geistlicher Sohn des Petrus und als Kind eines Christenhauses, welches einem Teile der Muttergemeinde als Versammlungsort diente, hatte etwas zu bieten, was dem Pl fehlte und auch dem Barnabas, der viel früher als Mr in die auswärtige Mission hinein- und von Jerusalem weggezogen worden war, nicht in gleichem Maße zu eigen sein konnte, nämlich ein Schatz von Erzählungen aus dem Munde des Petrus und anderer Jünger Jesu, die im Hause seiner Mutter verkehrten. Diese Kenntnis von Einzelheiten der evangelischen Geschichte (*τῶν περὶ τοῦ Ἰησοῦ*) mußte den Herolden des Evangeliums eine unschätzbare Beihilfe sein. Mr eignete sich vor anderen zu ihrem *ὑπηρέτης*, aber der kühne Mut, welchen die Missionsarbeit erforderte, scheint ihm gefehlt zu haben" (Zahn, Einl[3] II, 206).

Was eben dargelegt ist, ergibt sich aus neutestamentlichen Stellen, die unzweideutig, mit Nennung des Namens, von Mr handeln.[5]) Näheres Prüfen der Evangelienschrift des Mr macht es

---

[4]) Zahn ist geneigt zu glauben, daß Mr auf jener Orientreise seine Heimat Jerusalem besucht und Petrus auf dessen Reise vom Orient nach Rom, im Herbst 63 oder im Frühjahr 64, begleitet habe (Einl[3] II, 325).

[5]) Aus 2 Pt 1, 5 schlossen Michaelis Einl[3], 912, u. a., der Apostel Petrus deute hier selbst auf die Abfassung des Mr-Ev hin, die durch seine Bemühungen geschehen solle (vgl. Iren. III, 1, 1). Aber das *τούτων* kann kaum etwas anderes meinen als das, worauf sich in v. 12 das *περὶ τούτων*

sehr wahrscheinlich, daß mit dem Mr 14, 51 erwähnten „einen gewissen Jüngling“ (*εἷς τις νεανίσκος*), welcher in der Nacht des Verrats nur mit einem Sindon, einem feinen leinenen Gewande, auf bloßem Leibe bedeckt Jesu nach seiner Gefangennehmung nachfolgte, verfolgt wurde und nach Zurücklassung seines Gewandes nackt auf und davon floh, kein anderer gemeint ist als der Vf. des Evangeliums, Mr selbst. Vielleicht ist er auch beim letzten Passahmahl, das Jesus mit seinen Jüngern in Jerusalem hielt, zugegen gewesen (s. z. 14, 19: *καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ;*). Sehr wahrscheinlich hat Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern im Hause der Maria, der Mutter des Mr, gefeiert, und dieses Haus wird ebendort gestanden haben, wo man noch heute im ersten Stock des „Grab Davids“ genannten Hauses den Abendmahlssaal, das Coenaculum, zeigt, südlich des Zionstores, außerhalb der Mauer, wobei aber zu bedenken ist, daß zur Zeit Jesu die Stadtmauer die heute Zion genannte Hügelfläche mit umfaßte. Auch sonst fehlt es im Mr-Evangelium nicht an mehr oder weniger deutlichen Spuren davon, daß der Vf bei dort berichteten Ereignissen als Zeuge zugegen war, vgl. zu 1, 5 ff.; 3, 8 und 22; 11, 16. Der *οἰκοδεσπότης* 14, 14 mag Mr' Vater gewesen sein; ja wir wagen die Vermutung, daß „der reiche Jüngling“ 10, 17 ff. mit unserem Mr identisch ist (s. z. d. St.).[6])

2. Außerbiblisches über Markus und sein Evangelium.

Bei Hippolyt (refut. VII, 30), um das Jahr 230, heißt Mr *ὁ κολοβοδάκτυλος*, der „Fingerverstümmelte“. Offenbar setzt Hippolyt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit diesem seltsamen Beinamen voraus; auch scheint er Mr dadurch ehren zu wollen, wie er an derselben Stelle Pl „den Apostel“ nennt. Was sich an sich schon als wahrscheinlich nahe legt, daß Mr als Vetter des Barnabas Levit gewesen sei (s. o. S. 2), wird ausdrücklich in einem alten Prolog

---

bezog; mit anderen Worten: es kann kein Geschichtswerk, sondern nur irgendeine Lehrschrift gemeint sein; abgesehen davon, daß die älteste Überlieferung davon nichts weiß, daß Petrus die Initiative zur Abfassung des Mr-Ev gefaßt habe. S. weiter unten S. 8. Immerhin ließe es sich denken, daß einem latenten Vornehmen des Apostels das Ersuchen der römischen Christen, Mr möge nach seinen, des Petrus, Vorträgen sein Ev schreiben, zuvorgekommen war.

[6]) Daß Mr einer der 72 (70) Jünger gewesen sei (Lc,10, 1), diese Nachricht taucht zuerst zu Anfang des 4. Jahrhunderts auf in (Pseudo-Orig.) Adamant. dial. de recta in d. fide (contra Marcion.), sect. I (vgl. II). Epiph haer. 20, 4. 51, 6 (hier die Notiz, Mr sei einer der Jünger gewesen, welche nach Jo 6, 66 Jesum verließen; Petrus aber habe ihn von seiner Verirrung zurückgeführt: *διὰ Πέτρον ἐπανακάμψας εὐαγγελίζεσθαι καταξιοῦται*).

zu Mr bezeugt: secundum carnem Levita. In demselben Prolog wird erzählt, Mr habe als Levit in Israel ein Priesteramt bekleidet; nach seiner Bekehrung aber, post fidem, solle er sich den Daumen abgeschnitten haben, um als untauglich für das Priestertum zu gelten. „Aber so starken Einfluß übte die dem Glauben entsprechende prädestinierte (wenn praedestinata gelesen wird) Wahl aus, daß er auch so nicht bei seiner Wortwirksamkeit verlor, was er ehedem in seinem Geschlecht (als Levit) erworben hatte: denn er war Bischof in Alexandrien." Danach hat sich also Mr unter Berufung auf das jüdische Gesetz (3 Mo 21, 16—21) für Weiterführung seines atl Priesteramts untauglich machen wollen.[7]) Er wollte die Brücke hinter sich ganz abbrechen. Worte Jesu, wie das vom Abhauen der rechten Hand, des rechten Fußes, konnten dazu reizen.

Sammeln wir weiter alte Überlieferungen über Mr und sein Ev. Wir stellen die wichtigsten zusammen, von Eusebius rückwärts schreitend.

a. Euseb. hist. eccl. II, 15. Nachdem Euseb. K. 14 erzählt hat, wie die göttliche Vorsehung den großen Apostel Petrus nach Rom geführt habe, um dort durch das Licht der Predigt vom Himmelreich den Magier Simon zuschanden zu machen, fährt er fort: *οὕτω δὴ οὖν ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς τοῦ θείου λόγου ἡ μὲν τοῦ Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα σὺν καὶ τῷ ἀνδρὶ καταλέλυτο δύναμις, τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος ὡς μὴ τῇ εἰςάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μᾶρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι*[8]), *ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι, ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα,*[9]) *καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγο-*

[7]) Von dem Einsiedler Ammonius wird erzählt, hist. Laus. ed. Butler S. 33, daß er sich, um für ein Bischofsamt untauglich zu werden, das linke Ohr abgeschnitten habe. · Vgl. noch Nestle, ZNW 1903, S. 347: nach Targ. zu Ps 137, 4 haben die Leviten mit ihren Zähnen ihre Daumen von der Hand abgebissen, um für Spielen auf der Harfe oder Zither untüchtig zu werden. — In einer alten Vg-Hs (Wordsworth, NT lat. I, 171) ward der Beiname „colobodactilus" dadurch begründet, quod a[d] cetera[m] corporis proceritatem digitos minores habuisset. Vgl. Jakobus „der Kleine"; Justus „mit dem Plattfuß"; s. Zahn. Forsch. VI, 345f. 349f. Übrigens ließe sich denken, daß Mr eine Verstümmelung an der Hand bei Verfolgung seitens der Heiden oder Juden um seines christlichen Glaubens willen erfahren habe.

[8]) sc. die Hörer.

[9]) Valesius übers.: nec prius destiterunt quam hominem expugnassent auctoresque scribendi . . . evgli exstitissent.

μένου κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίου γραφῆς. Γνόντα[10]) δὲ τὸ πραχθέν φασιν τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Κλήμης[11]) ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν. Συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας·[12]) τοῦδε Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μᾶρκος ὁ υἱός μου.

b. Euseb. h. e. VI, 14, 5 ff.:[13]) αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις[14]) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· προγεγράφθαι ἔλεγον[15]) τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας,[16]) τὸ δὲ κατὰ Μᾶρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος τοὺς παρόντας πολλοὺς[17]) ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μᾶρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν[18]) καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα,

---

[10]) Dieser Satz enthält eigene Gedanken des Eusebius. Was er hier von der Freude des Petrus über den Wunsch jener Männer und von der Bestätigung des Ev durch Petrus sagt, davon stand bei Clem. Al. nichts zu lesen, wie aus den folgenden Fragmenten hervorgeht. Oder berichtete Papias so?

[11]) Der Satz Κλήμης . . . Παπίας ist nicht in Klammer zu setzen, als ob sich mit τοῦδε Μάρκου die mit γνόντα beginnende Periode fortsetzte (Zahn a. a. O. 219, Anm. 10).

[12]) Rufinus übers. im wesentlichen richtig: . . . Papias, qui et hoc dicit, quod Petrus etc. Richtig hat Zahn gesehen, daß, was hinter Papias folgt, weder auf Clemens' Berichterstattung zurückgeht noch zu der mit Κλήμης beginnenden Periode gehört, sondern ein Zitat aus Papias ist. Man lese aber nicht τοῦ δὲ Μάρκου, wobei der Anschluß abrupt wäre, sondern τοῦδε: Papias bezeugt außerdem in Übereinstimmung mit Clemens, daß Petrus eben dieses Markus in seinem 1. Briefe Erwähnung tue usw. (die Formen von ὅδε sind im NT nicht eben häufig, kommen aber doch vor: Jk 4, 13. Lk 10, 39; — 1 Clem 12, 4. 50, 3. 63, 2).

[13]) Vgl noch Eus. dem. ev. III, 5, 89 ff.

[14]) Gemeint sind die Hypotyposen und zwar das 6. Buch; s. o. bei Eus. II, 15.

[15]) So und nicht ἔλεγεν ist zu lesen. Es handelt sich um eine von Clemens wiedergegebene Aussage der Presbyter.

[16]) = Mt und Lk; vielleicht will Clemens nur sagen, daß Mt vor Mr, und Lk vor Jo geschrieben habe (Zahn a. a. O. 186).

[17]) Nach dem folgenden Fragment vielmehr kaiserliche Ritter.

[18]) Rufinus: olim; Nic. Call. ἐκ πολλοῦ; Vales.: iamdudum; so auch Zahn: „natürlich nicht räumlich, sondern zeitlich zu verstehen". Man könnte sonst etwa an die nicht fern liegende Kombination denken, daß Mr, als er von Rom, aus Pauli erster Gefangenschaft, nach Kolossä gereist war und von da vielleicht weiter nach Jerusalem, den Petrus von dort, also aus großer Ferne, nach Rom begleitet habe. Aber anderseits begriffe man

ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι[19]) *τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς* (? lies vielleicht *προφανῶς* mit Vales.) *μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι·*[20]) *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον . . . πνεύματι θεοφορηθέντα ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Τοσαῦτα ὁ Κλήμης.*

c. Clemens Alex.[21]) hypot. zu 1 Pt 5, 13 (Text bei Potter 1007; am besten bei Zahn, Forsch. III, 82f.; auch Einl[3] II, 218).[22])

Deus autem, inquit, *totius gratiae.* „Totius gratiae" dixit, quoniam bonus est et omnium bonorum dator est ipse. — Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanîs equitibus et multa Christi testimonia proferente petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur; sicut Lucas quoque et actus apostolorum stylo exsecutus agnoscitur et Pauli ad Hebraeos interpretatus epistolam.

Clemens hat also als eine alte Überlieferung mitgeteilt: 1) daß Mr sein Evangelium in Rom geschrieben, 2) daß er es auf Bitten vieler Christen, zumal auf Bitten einiger cäsareensischer Ritter, verfaßt habe, 3) daß er in seinem Evangelium die von ihnen gehörte mündliche Predigt des Petrus aufgezeichnet, 4) daß Petrus von diesem Verlangen gehört und sich dazu passiv verhalten habe. Erst Euseb. weiß zu berichten (s. o. Stück a, Mitte), daß Petrus, und zwar auf Grund einer ihm gewordenen göttlichen Offenbarung, sich darüber gefreut und die Schrift des Mr sanktioniert habe.

d. Irenaeus adv. haer. III, 1, 1.

Griech. Text nach Eus. h. e. V, 8, 2.

Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.

Vetus interpretatio.

Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit evangelii, quum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam.

---

nicht recht, wie in dieser Tatsache für die Petrum bittenden Römer ein Motiv für ihre Bitte liegen konnte.

[19]) Noch von *παρακαλέσαι* abhängig: Markus soll das Ev, wenn er es fertig gestellt hat, denen einhändigen, welche ihn darum baten.

[20]) Anders erzählte Eusebius (s. o. S. 7, Anm. 10). Clemens berichtete nur, daß Petrus, als er von dem Wunsch der römischen Christen erfahren hatte, Mr möchte sein Ev schreiben, ihn weder dazu ermunterte noch davon abhielt. Er ließ es nur geschehen.

[21]) Über Orig. ist zu vgl. Eus. h. e. VI, 25, 3; ferner Orig. hom. in Luc. prooem.; in Joann. tom. VI, 3. I, 4.

[22]) Diese Stelle ist nicht identisch mit der von Eus. VI, 14, 5 mitgeteilten.

Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μᾶρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.
Καὶ Λουκᾶς δὲ κτλ.

Post vero horum excessum Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annunciata erant, per scripta nobis tradidit.
Et Lucas autem etc.

Irenaeus[28]) weiß also, 1) daß Mt unter den Hebräern, d. h. in Palästina, sein Evangelium in hebräischer Sprache geschrieben habe zu der Zeit, als Petrus und Paulus das Ev in Rom verkündigten (d. h. nach Irenaeus' Chronologie vom Jahre 61—66; denn nach Irenaeus haben beide Apostel im ganzen volle 5 Jahre in Rom grundlegend gewirkt); 2) daß nach dem Tode des Pt und Pl, also bald nach 66 oder 67, Mr, den er Schüler und Interpret Petri nennt, das, was Pt predigte, in schriftlicher Aufzeichnung uns, d. h. der Christenheit, übergeben, hinterlassen habe. Wo das geschehen sei, sagt Iren. nicht, aber aus dem Zusammenhang wird klar, daß nur Rom gemeint sein kann. Irenaeus' Bericht, welcher sich von Papias beeinflußt zeigt, ist mit dem des Clemens Al. nicht unvereinbar. Mr kann wohl noch bei Lebzeiten des Pt um Abfassung seines Ev gebeten worden sein und mit derselben begonnen haben, und anderseits erst nach dem Tode beider, nicht bloß des Pt († wahrscheinlich 64), sondern auch des Pl († 66 oder 67) sein Ev herausgegeben haben.

e. Justin. dial. c. Tryph. c. 106:

Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν τοῦ αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι' οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη κτλ. = „und die Tatsache, daß es heißt, er habe Petrus, einen der Apostel, umbenamt, und daß es in seinen Denkwürdigkeiten als geschehen geschrieben steht und zwar in Verbindung damit, daß er noch andere, nämlich zwei Brüder, die Söhne des Zebedäus, mit dem Namen Boanerges, d. h. Söhne des Donners, umbenamt hat, war ein Fingerzeig davon, daß er derselbe sei, durch welchen auch der Beiname Jacob dem, der Israel zubenamt wurde, gegeben wurde" usw.

Daß hier das *αὐτοῦ* sachgemäß nur auf *Πέτρου,* nicht aber auf Christus, gehen kann, sollte nicht mehr bewiesen zu werden brauchen. Justin kennt also „Denkwürdigkeiten" oder „Erinnerungen des Petrus", so wie er sonst von *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* spricht (Apol. I, 67. Dial. 100. 101. 102. 103. 104. 106) oder von *τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν* (sc. *τῶν*

[28]) S. Zahn, Einl[3] I, 455. II, 181. 208.

ἀποστόλων) ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (Ap. I, 66), vgl. Dial. 88: (über die Taufe Christi) *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν* (entweder: die Apostel eben dieses unsers Christus oder: seine, nämlich dieses unsers Christus Apostel), Apol. I, 33: *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die er auch immer als Vf meint, wenn er schlechtweg von den *ἀπομνημονεύματα* spricht (Dial. 105), — und zwar kann er nach dem Zusammenhang nur das Mr-Ev im Sinne haben, denn er citiert Mr 3, 16 f. Justin unterscheidet aber auch anderswo aufs deutlichste Apostel und Apostelschüler als Vf von *ἀπομνημονεύματα*, vgl. Dial. 103, mit Beziehung auf Lk 22, 44: *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*, wobei beachtet sein will, daß er den Ausdruck *ἀπομνημονεύματα* vor dem Ausdruck *εὐαγγέλια*, der ihm nicht unbekannt ist (s. o., Apol. I, 66 u. a.), bevorzugt, weil er sich bewußt ist, als Anwalt des Christentums vor einem mit den Verhältnissen und Einrichtungen der Christen wenig bekannten Hörerkreis zu reden (s. hierzu Zahn, GK I, 2, 466 ff. 510 f. Einl[3] II, 178).

f. Papias. Wenn Justin, ohne das Mr-Ev als solches zu benennen, doch mit demselben als einer heiligen Schrift Bekanntschaft verrät und es inhaltlich als Erinnerungen oder Denkwürdigkeiten des Pt bezeichnet, d. h. auf Pt sich zurückführende Erinnerungen aus der Geschichte Jesu, so stellt uns das berühmte Presbyterzeugnis bei Papias von Hierapolis das Verhältnis des Mr-Ev zu Petrus näher ins Licht. Wir geben hier zunächst den Text, wobei wir auch die deutsche Übersetzung hinzuzufügen für angemessen halten.

Euseb. h. e. III, 39, 14. 15.

14. *Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ παραδίδωσιν* (sc. Papias) *Ἀριστίωνος ... τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου*[24])	14. Noch andere Erläuterungen der Worte des Herrn seitens ... Aristions sowie Überlieferungen des Presbyters Johannes über-

[24]) Zu der immer noch nicht schwindenden Auslegung, welche Papias' Bericht über seine von den Ältesten eingezogenen Erkundigungen in Beziehung auf den „Presbyter Jo" seitens des Eusebius gefunden hat, daß nämlich 2 Johannes in Ephesus von Papias unterschieden würden, kann ich mich nicht bekennen. Der Presbyter Jo ist kein anderer als der Apostel Jo. Papias unterscheidet 2 Gruppen von Zeugen und Schülern der Ältesten: 1) solche, „welche lange in Palästina gelebt und dort Gelegenheit gehabt hatten, manche Apostel und sonstige Jünger Jesu zu hören", und 2) solche, „welche mit den damals noch in der Provinz Asien lebenden Jüngern Jesu, Jo und Aristion, zeitweilig in Verkehr gestanden hatten, wie Papias, oder auch noch in Verkehr standen, während ihm selbst dies versagt war" (Zahn a. a. O. II, 222).

παραδόσεις, ἐφ᾽ ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων·

liefert er (sc. Papias) in seiner Schrift. Die, welche wißbegierig sind, verweisen wir darauf. Jetzt müssen wir dagegen notwendig zu seinen Aussagen die Überlieferung hinzufügen, welche er über Markus, der das Evangelium geschrieben hat, folgendermaßen wiedergegeben hat:

15. *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· „Μᾶρκος μὲν*[25]) *ἑρμηνευτὴς*[26]) *Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου* (al. *Χριστοῦ*) *ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.“ — Οὔτε*[27]) *γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ,*

15. Auch dies sagte (pflegte zu sagen) der Presbyter: „Mr seinerseits hat, indem er Dolmetscher Petri wurde, alles das, dessen er sich erinnerte, genau aufgeschrieben, jedoch nicht nach der Reihenfolge, (nämlich) das, was vom Herrn (al. Christus) sei es gesagt, sei es getan worden

---

[25]) Dem *μέν* entspricht das nachfolgende, an Stelle eines verstärkten *δέ* stehende *μέντοι*.

[26]) S. die Übers. Durch Abfassung seiner Schrift ist Mr zum Hermeneuten Petri geworden, d. h. Mr hat das, was Petrus zu sagen hatte, als dessen Mund, Sprecher, von ihm gleichsam Inspirierter, vielen zugänglich gemacht. Diejenigen irren, welche meinen, Mr werde hier als Dragoman Petri charakterisiert, der Petri griechische Lehrvorträge (etwa in Rom) ins Lateinische oder gar seine aramäisch gehaltenen Vorträge (in Jerusalem u. a.) ins Griechische übersetzt hätte. Denn 1) Petrus bedurfte für seine Missionsvorträge schwerlich eines solchen Dolmetschers; 2) sollte durch einen vorausgeschickten Partizipialsatz erklärt werden, daß Mr das aufschrieb, dessen er sich erinnerte, so hätte es naturgemäßer lauten müssen etwa: nachdem er Petrus gehört hatte, als: nachdem er sein Dolmetscher geworden war; 3) auch die Alten haben diese Papias-Stelle nicht dahin verstanden, daß Mr im Sinne eines Dragomans Dolmetscher Petri gewesen sei (Zahn a. a. O. 220, Anm. 12; GK I, 878 ff.). Vgl. Iren. III, 1, 1. Tert. c. Marc. IV, 5. Victor. Petav. (um 300; s. Haußleiter, ThLBl. 1895, Sp. 194). Hier. vir. ill. c. 1. c. 8. Hier. ep. 120 ad Hedibiam: habebat, sc. Pl, Titum interpretem — Titus erscheint als Stilist der Gedanken Pli, der sich selber nicht getraut, gutes Griechisch zu sprechen —, sicut et beatus Ptr Marcum, cuius evg Petro narrante et illo scribente compositum est; hier schillert der Begriff interpres etwas. Durchweg aber kann an den genannten Stellen interpres nur uneigentlich verstanden werden als Verkündiger, Bote des Petrus, so wie etwa Hermes Götterbote ist, nuntius deorum, und die Dichter und Propheten den Griechen als *ἑρμηνεῖς* und *ἑρμηνευταί* der Götter erschienen (Plat. Jon 534 e: *οἱ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ᾽ ἢ ἑρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν.* Republ. 290 c). Clem. Al. Protr. 87 sagt von Pls: *ἑρμηνευτὴς γίνεται τῆς θείας φωνῆς.* Vgl. noch AG 14, 12 u. 2 Mo 4, 14 ff.

[27]) Hier beginnt Papias' eigene Aussage; das *ὡς ἔφην* könnte nur sehr unbequem auf Jo bezogen werden, von dem Papias doch keinen protokollarisch genau aufgezeichneten, sondern nur mündlich überlieferten Bericht wiedergibt. Vielleicht ging das voraus, worauf Eus. II, 15 hinweist, daß nämlich Mr *ἀκόλουθος ὢν Πέτρου* in Rom auf Bitte der dortigen Christen und unter Billigung des Petrus sein Ev geschrieben habe (s. o. S. 6).

ὡς ἔφην, Πέτρῳ,[28]) *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο*[29]) *τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν*[30]) *τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* (al. *λόγων*)· *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μᾶρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

ist." — Denn weder hat er den Herrn gehört, noch ist er ihm als Schüler nachgefolgt, wohl aber später, wie ich sagte, dem Petrus, welcher, je nachdem es not tat, die Lehrvorträge hielt, freilich nicht so, daß er es dabei auf eine zusammenhängende schriftliche Darstellung der Herrenworte abgesehen hatte. Mr hat also in keiner Weise einen Fehler begangen, wenn er einiges so niederschrieb, wie er davon eine Rückerinnerung hatte. Nur auf eins nämlich nahm er Bedacht, daß er nichts von dem, was er gehört, ausließ oder in irgendeinem Punkte dabei die Unwahrheit sagte.

Aus dieser Papiasstelle geht unzweideutig hervor: 1) daß der Apostel Johannes das Mr-Ev gekannt und darüber im Kreise seiner Schüler geurteilt hat; das kann nur in Ephesus gewesen sein; 2) er bezeugte ihnen, daß Mr in seinem Ev Erinnerungen an Vorträge des Petrus über Worte und Taten des Herrn aufgeschrieben hatte und dadurch zum Boten und Vermittler dieser Lehrvorträge wurde; 3) daß Mr sich dabei nicht an die chronologische Reihenfolge hielt; diese Bemerkung des Jo erklärt sich nur dann, wenn er Mr' Darstellung gegen die Anklage verteidigen wollte, als sei seine Evangelienschrift unzuverlässig oder doch mangelhaft gegenüber einer anderen, welche die *τάξις* bei der Darstellung sorgfältig bewahrte. Das ist schwerlich Jo' eignes Ev gewesen, sondern mündliche Erzählungen vom Leben Jesu, welche seine Schüler von ihm zu hören pflegten (Zahn, Einl[3] II, 212); 4) Papias seinerseits weiß zu be-

[28]) Mr wird hier als Schüler Petri, nicht als sein Missionsgehilfe vorgestellt. Denn man hat beides, *ἤκουσε* und *παρηκολούθησε*, oder doch jedenfalls das letztere zu ergänzen.

[29]) Man beachte, daß Petrus als Lehr- und Erbauungsvorträge haltend, nicht Vorträge historischen Inhalts bietend vorgestellt wird. „Die Erinnerung, aus der Mr schöpft, geht in dessen junge Jahre zurück", vgl. 1 Pt 5, 13. AG 12, 12—17 (Zahn, a. a. O. S. 212). Petrus verfolgte nicht zunächst die Zwecke eines Historikers, sondern die eines auf Belehrung und Erbauung der Gemeinde oder der für den Glauben noch zu gewinnenden Hörer abzielenden Missionars und Predigers (Zahn, 253). Daher gelegentliche Abweichung von dem genuinen Wortlaut der Worte Jesu.

[30]) *σύνταξις* ist zunächst nur schriftliche Darstellung. Der Zusammenhang führt auf die Bed.: chronolog. Anordnung.

richten, daß Mr kein persönlicher Schüler Jesu war, wohl aber später Schüler Petri; damit ist selbstverständlich nicht verneint, daß Mr einzelne Stücke der evangelischen Geschichte selbst erlebt hat, eine Annahme, welche an sich nahe liegt und wahrscheinlich durch den Anfang des Fragmentes Murat. bestätigt wird, wenn anders dort das quibus zu aliquibus zu ergänzen ist: (*ali*)quibus tamen interfuit et ita posuit; 5) daß Pt seine Lehrvorträge den jeweiligen Bedürfnissen anpaßte und auf zusammenhängende, das will hier sagen, chronologisch genaue Darstellung keine Rücksicht nahm, und daß darum Mr daraus kein Vorwurf zu machen sei, wenn er seinerseits die zeitliche Reihenfolge vernachlässigte; 6) daß Mr' Abhängigkeit von Pt bei seiner schriftlichen Darstellung auf einiges, *ἔνια,* beschränkt war. Was Papias entschuldigen will, ist nicht, daß Mr nur einiges, nicht alles in seinem Buch berichtet hat, sondern die Art und Weise seiner Darstellung, welche nicht die eines Augen- und Ohrenzeugen, sondern die eines auf die Berichte seines Lehrers angewiesenen Apostelschülers war. Papias rühmt an Mr die Sorgfalt und Zuverlässigkeit des Mannes bei seinen auf diese Rückerinnerungen zurückgehenden Aufzeichnungen: er verschleierte nichts und ließ nichts aus da, wo etwa das, was erzählt wurde, einen ungünstigen Eindruck hervorrufen konnte; er dichtete aber auch nichts hinzu, „log nicht“, wo für ihn die Versuchung nahe lag, Personen zu verhimmeln oder Geschichten auszuschmücken. Anderseits ist selbstverständlich nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß, wie wir nachher finden werden, Mr vielfach von einer älteren evangelischen Schrift abhängig war.

Was die weiteren Lebensschicksale des Markus betrifft, so soll er (*φασίν*) nach Euseb. II, 16 als erster (Missionar) nach Ägypten gekommen sein und dort das Ev gepredigt haben (*κηρῦξαι*), welches er schon schriftlich aufgezeichnet hatte (in Rom, nach Euseb. II, 15); auch soll er als erster in Alexandrien Kirchgemeinden gestiftet haben (*ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι*). Euseb. läßt die von (Pseudo-)Philo, der mit Pt unter Claudius in Rom eine Zusammenkunft gehabt haben soll, geschilderten jüdischen Therapeuten durch die Missionspredigt und die strenge Askese des Mr zum Christentum bekehrt und zu asketischer Lebensweise geführt werden. Auf Eusebius fußt wieder Hieronymus de vir. ill. 8 und 11. Obwohl Eusebius l. c. den Mr nicht als Bischof von Alexandrien bezeichnet, so beginnt er doch II, 24 die dortige Bischofsreihe mit ihm [31] (ebenso Chronic. zu Abrah. 2057).

[31]) *Νέρωνος ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος* (i. J. 62) *πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται.* Vgl. Const. ap. VII. 46. (S. Zahn, a. a. O. 218, Anm. 8). Hieron. läßt l. c. danach unvorsichtigerweise Mr i. J. 62 schon gestorben

3. Zweck des Mr-Ev.

Derselbe wird schon aus den ersten Worten unsers Buches offenbar. Denn was zuerst A. Klostermann mit genialem Scharfsinn begründet, dann Hofmann in etwas anderer Fassung und endlich Th. Zahn mit allseitiger Gründlichkeit dargelegt hat, das sollte insoweit als bewiesen erachtet werden, daß die Worte *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* weder 1) als Subjekt oder Prädikat zu dem Satze *ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων κτλ.* v. 4 gehören, noch 2) so mit dem folgenden verbunden werden können, daß zu übersetzen wäre: der Anfang des Ev Jesu Christi war oder geschah so, wie geschrieben steht usw., wobei *καθὼς κτλ.* als Prädikat zu *ἀρχή* zu gelten hätte, noch 3) zusammen mit *καθὼς κτλ.* bis *τὰς τρίβους αὐτοῦ* (v. 2 und 3) die Überschrift eines Teils des Buchs, nämlich des Abschnitts 1, 4—8 oder 1, 4—13 bilden, noch 4) „als einleitende Bemerkung zum Buch“ zu fassen sind, die besagen soll: „folgendes ist die erste der Tatsachen, deren Summe den Inhalt der Heilsbotschaft von Jesus Christus ausmacht“ (so Er. Klosterm.), noch 5) die ganze Evangelienschrift so einleiten, daß der Vf. habe sagen wollen: Hier beginnt das Ev, hier beginne ich das Ev (so

---

sein; aber das sagt Euseb. nicht. Hier. nennt Mr auch praef. in Mt: episcopus Alexandriae. — Nach dem röm. Theol. Kaulen, Einl S. 477, gehört, was weiter von Mr erzählt wird, der Legende an. „Sicher erscheint nur (!!), daß Mr sich wieder nach Alexandrien begab (das soll er, nachdem er Anianus zum Bischof geweiht, wieder verlassen haben) und dort den Märtyrertod erlitt, indem er vom Pöbel in der vor dem Tore liegenden Katakombe während des Gottesdienstes ergriffen und an Stricken zu Tode geschleift wurde.“ S. Martyrol. Roman. zum 25. April (dem Markus-Tag); ferner Gelasius, de libr. auth. et apocr. c. 3; Nic. Call. h. e. II, 43; Symeon Metaphr. vit. Sanctor., *μαρτύριον τοῦ ἁγ. ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου Ἀλεξ.* Migne 115, 163—170: Mr verkündet zuerst in Kyrene *τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*, dann in Alexandria. Er bekehrt zuerst einen Schuhflicker Anianus, danach viele andere. Den Anianus setzt er als Bischof ein, dazu 3 Presbyter und 7 Diakonen, sowie 11 andere Männer zum Kirchendienst, und flieht vor den Nachstellungen der Heiden nach der Pentapolis. Nach 2 Jahren kehrt er zurück und findet die Christengemeinde gewaltig gewachsen. Er entfaltet eine große Wunderwirksamkeit zum Ärger der Heiden, die rufen: *πολλαὶ βίαι τοῦ μάγου.* Am 24. April, beim Serapisfest, wird er, einen Strick um den Hals, *εἰς τὰ βουκόλου* geschleppt, am Abend ins Gefängnis geworfen und am anderen Tage von dem wütenden Volk ermordet. Seine Reliquien heißen *πρῶτον κειμήλιον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.* Vgl. auch das interessante *ἐγκώμιον* eines *Προκοπίου Διακόνου καὶ Χαρτοφύλακος* auf Mr, welches Possinus seiner Mr-Catene aus einem cod. Vatic. voranstellte (1673). Darin wird die Feier des Mr-Tages in Alexandrien beschrieben. — Der Leichnam des Mr soll i. J. 827 von Venetianischen Kaufleuten nach ihrer Heimatstadt gebracht sein, wo bekanntlich Mr mit seinem Abzeichen, dem Löwen, der Stadtheilige ist. — Eine andere Überlieferung läßt Mr in Rom sterben (Book of the Bee, p. 108; dort auch noch verschiedene Meinungen über seine Herkunft). Vgl. Lipsius, AG II, 2, 323 ff.

wieder Wellhsn.). Gegen die 1. Auffassung spricht der Umstand, daß der Satz sehr kompliziert würde, sowie die Erwägung, daß, wenn der in dem Auftreten des Johannes geschehene Anfang des Ev so kräftig betont wurde, dann auch der Fortgang ausdrücklich hätte hervorgehoben werden müssen; gegen die 2. Auffassung entscheidet das Bedenken, daß es hätte heißen müssen ἡ ἀρχή, mit Artikel, und daß in v. 4 ein γάρ kaum hätte fehlen können; gegen die 3., daß die Überschrift als solche für einen so kurzen Abschnitt überaus lang und umständlich wäre, sowie dies, daß nachher in unserm Ev Teilüberschriften nirgend folgen; gegen die 4., daß ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Ἰ. Χρ. allein und für sich genommen unmöglich das bedeuten kann, was als Sinn gefunden wird; es hätte mindestens heißen müssen: ἀρχὴ . . . αὕτη ἦν. Gegen die 5. Auffassung endlich spricht dies, daß wohl ein Abschreiber oder auch der Autor selbst, wenn er eine Schrift oder einen größeren Abschnitt, „ein Buch“ eines größeren Werks, zum Abschluß gebracht, bei Fortsetzung seiner Kopier- oder seiner schriftstellerischen Arbeit die Bemerkung anfügen konnte: hier beginnt nun ein Neues, nämlich das folgende Buch, daß niemals aber ein Schriftsteller vernünftigerweise sich so ausdrücken würde, der ein selbständiges Werk in Angriff nimmt, und daß auch die Bemerkung äußerst trivial wäre: hier beginne ich mein Buch, abgesehen davon, daß der Ausdruck unpassend wäre statt etwa ἄρχεται, ἄρχομαι.

Anderseits sollte weiter durch die genannten Gelehrten als bewiesen gelten, daß jene Worte als eine Überschrift und zwar als eine zugleich den Inhalt andeutende Überschrift für das Mr-Ev angesehen werden wollen. Wie der 1. Evangelist mit den Worten βίβλος γενέσεως Ἰ. Χρ. υἱοῦ Δαυείδ κτλ. als Titel des ganzen Buchs ausdrücken will, daß er die Geschichte Jesu schreiben will, und zwar als dessen, der als Christus, als Nachkomme Davids und Abrahams, die im AT dem Gottesvolk Israel gegebenen Verheißungen in seiner Person und seinem Werk erfüllte: so will auch Mr in den ersten fünf Worten seiner Schrift auf einen kurzen Ausdruck bringen, was die Leser von deren Inhalt zu erwarten haben. Jene Exegeten haben dabei den Begriff ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. so gefaßt, daß er das Ev, wie es zur Zeit des Vf. den Lesern vor Augen stand, und das Ev, wie es in dem Buch erscheine, in Gegensatz zueinander stellen solle. A. Klostermann findet angedeutet, der Vf. meine den geschichtlichen Ursprung, auf den sich die evangelische Botschaft von Jesu Christo, dem Gottessohne, welche zu seiner, des Vf., Zeit als Gut gegenwärtig und wirksam sei, zurückführe. Mr erlebe das Ev als eine öffentliche Macht in der Welt: er gebrauche, wie man besonders aus Mr 8, 35 (ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγ.), verglichen mit Mt 16, 25 (nur ἕνεκεν ἐμοῦ) und Lk 9, 24 (auch nur ἕν. ἐμοῦ), sowie aus Mr 10, 29

(ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγ.), verglichen mit Mt 19, 29 (ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος) und Lk 18, 29 (εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), sehen könne, den Begriff εὐαγγέλιον ebenso wie Paulus, entsprechend einem auf heidenchristlichem Gebiet üblichen Gebrauch des Wortes, im Sinne eines gegenwärtig vorhandenen Heilsgutes, welches in der Gestalt einer von Jesus Christus als dem Sohne Gottes (A. Klstm. liest 1, 1 υἱοῦ θεοῦ) handelnden Botschaft bestehe; Mr wolle nun — das besage ἀρχή — darstellen, wodurch und womit dieses Gut zu der gegenwärtigen Gestalt als einer öffentlichen Macht in der Welt gelangt sei. Fasse man diesen Zweck ins Auge, so werde auch klar, warum der Vf. so vieles übergehe, was in anderen Evangelien einen breiten Raum einnehme. Nicht als ob es dem Mr unbekannt gewesen sei; vielmehr, er wollte es nicht erzählen, weil es ihm für seinen eigentümlichen Zweck nicht paßte.

Etwas anders fassen Hofmann [32]) und Zahn die Überschrift des Mr-Ev. Beide nehmen hier Ἰησοῦ Χριστοῦ als Genit. Subj. Es handle sich um die Botschaft, welche Jesus, der darum Christus heißt, weil er der erschienene Heiland der Verheißung ist, der Welt gebracht hat. In der Tat, diese Fassung des Genit. muß als die einzig richtige gelten (s. d. gründl. Erörterung bei Zahn, Einl[3] II, 169, § 48, 2). Der Genitiv (vgl. Gl 1, 7; Rm 1, 9; 15, 19 u. a.) will nicht anders verstanden werden als in den analogen Ausdrücken εὐαγγ. τοῦ θεοῦ (Rm 1, 1; 15, 16; 2 Kr 11, 7; 1 Th 2, 2; 2, 8. 9; 1 Pt 4, 17), μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ (1 Kr 1, 6; vgl. 2 Tm 1, 8), τοῦ θεοῦ (1 Kr 2, 1), ὁ λόγος τοῦ κυρίου, τοῦ θεοῦ als Bezeichnung des Ev (AG 8, 25; 13, 48 f.; 15, 35 f.; 19, 20; 1 Th 1, 8; 2 Th 3, 1; AG 4, 31; 6, 2. 7; 8, 14; 1 Kr 14, 36; 2 Kr 2, 17; 4, 2; Kl 1, 25), τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ. (Rm 16, 25), τὸ εὐαγγέλιόν μου, ἡμῶν (Rm 2, 16; 16, 25; 2 Tm 2, 8; 2 Kr 4, 3; 1 Th 1, 5; 2 Th 2, 14); vgl. ὁ λόγ. τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Off 1, 2. 9; ἡ μαρτ. Ἰησοῦ Off 19, 10 (vgl. 22, 20). Für den Gedanken: Ev von Jesu Christo wäre eine Präposition wie περί angebracht gewesen (Rm 1, 1. 3). Auch die Frohbotschaft, welche die Apostel verkündigen, ist im Grunde die Jesu Christi selbst; denn er, der erhöhte Herr, setzt vom Himmel her sein auf Erden von ihm selbst in leibhaftiger Gestalt begonnenes Werk fort, indem er durch Sendung seines Geistes und vermittels des Mundes und der Taten seiner Boten selbsteigene Wirksamkeit ausübt: AG 1, 1; Hbr 2, 3 (vgl. ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ. Off 1, 1). Insofern kann Christus der Urevangelist heißen. Εὐαγγέλιον aber ist im apostolischen Zeitalter noch nicht die Summe der res gestae der Geschichte Jesu, sondern die Verkündigung des Heils, der Worte und Taten des Herrn; ge-

[32]) S. ZKWKL 1881, S. 236 ff.

schweige daß *εὐαγγ.* sich schon zu dem Begriff: schriftliche Darstellung von Jesu Reden und Taten verdichtet hätte. Demgemäß faßt Hofmann als Sinn der Mr-Überschrift den, es werde der Anfang dieser Botschaft bezeichnet, wie sie durch Jesus in die Welt eingetreten sei (*ἀρχή*), die nun, in der Zeit, da der Vf schrieb, durch die Apostel weiter verkündigt werde, also im Gegensatz zu dem Fortgang der neutestamentlichen Entwicklung, wie sie durch die Apostel danach geschehen sei. Eingehender bestimmt Zahn den Begriffsinhalt der *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Ἰ. Χρ.* dahin, daß, entsprechend dem, daß jede *ἀρχή* eine *ἀρχὴ γενέσεως* sei, und daß die Benennung *εὐαγγέλιον* sich nach dem Grundsatz a potiori fit denominatio erkläre, gemeint sei: Anfang, Ursprung der von Jesus zuerst gepredigten und auch jetzt, nachdem sie nicht mehr von ihm selbst, sondern von seinen Boten verkündigt werde, den Stempel ihres Urhebers tragenden Heilsbotschaft. Diese Predigt beginne naturgemäß nicht mit Jo dem Täufer, seinem Auftreten, seiner Predigt, wenn auch eine kurze Erinnerung daran am Platze gewesen sei, sondern setze erst nach der Taufe und Predigt des Jo ein; vgl. AG 10, 36 f.

Nun ist zuzugeben, daß, wie Zahn mit Recht hervorhebt (Einl[3] II, 240 f. Anm. 3), der Ausdruck *εὐαγγέλιον* gerade bei Mr recht häufig, 7 mal, bei Mt seltener, 4 mal, bei Lk (und Jo) gar nicht vorkommt, daß Jesu Auftreten bei Mr 1, 15 gleich mit der Predigt anhebt: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* daß 1, 14 seine Lehrwirksamkeit geschildert wird als bestehend im *κηρύσσειν τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ*. Auch mag man darauf Wert legen, daß Mr im Verlauf der weiteren Geschichte gerade die Predigttätigkeit Jesu und seine Fürsorge dafür, daß gepredigt werde, geflissentlich hervorzuheben scheint (1, 14. 38 f. 45; 3, 14; 5, 20; 6, 12; 13, 10; 14, 9). Aber anderseits glaube ich mich dem Gewicht folgender Beobachtungen nicht entziehen zu können: 1) daß jener Gegensatz von erstmaliger und späterer Verkündigung des Ev innerhalb des Mr-Ev gar nicht indiziert wird, muß doch als auffällig gelten; 2) wenn auch der Grundsatz a potiori fit denominatio zumal bei Buchtiteln seine völlige Richtigkeit hat, so hätte doch auf jeden Fall die Betonung der Tatsache, daß Jesus das Evangelium verkündigt habe, noch viel häufiger und viel stärker im Laufe des ganzen Buches hervortreten müssen. Zahn schreibt selber a. a. O. S. 227, wenigstens beim Beginn seiner Arbeit habe der Schriftsteller jenen durch die Überschrift angedeuteten Gegenstand darstellen wollen, und kann nicht umhin, einzuräumen (S. 231), daß der leitende Gedanke, welcher in den ersten Abschnitten des Buches (wohl bis 6, 13 ist gemeint) im ganzen der Anlage, im einzelnen der Ausführung und vor allem in der Auswahl der Stoffe sich überall bemerklich mache, im weiteren Verlaufe des Buches (also von 6, 14 an) immer mehr

zurücktrete; und zumal in dem letzten Abschnitte des Buches 11, 1—16, 8 überwiege der Gedanke an den Stoff, ohne welchen eine Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu nicht wohl hätte erzählt werden können, den besonderen Gesichtspunkt, unter welchen Mr sie zu Anfang gestellt habe. „Man vermißt hier die Herrschaft des schriftstellerischen Gedankens über den Stoff.“ Für diesen Mangel kann auch nicht der problematische Satz ausreichende Entschädigung bieten, man dürfe annehmen, daß der Grundgedanke des Buches am Schluß noch einmal deutlicher hervorgetreten sein würde; aber das Buch sei ja unvollendet geblieben (S. 232).

Wir werden als unumgängliche Forderung dies aufstellen müssen, daß dem Vf, unbeschadet dessen, daß er vielleicht — er brauchte es doch nicht zu tun — auf den fehlenden Schlußstein seines Buches eine Inschrift des Inhalts gesetzt haben könnte, daß der Zweck, welchen er in seinem Buche durchführen wollte, deutlich und unzweideutig zum Ausdruck gebracht wurde, sein Leitgedanke nicht alsbald unter den Händen allmählich verschwinden und endlich und gerade auf dem Höhepunkte der Darstellung ganz verloren gehen durfte. Schrieb er ein von vornherein für alle Gemeindeglieder ohne Unterschied bestimmtes Buch, welches die anfänglich von Jesus geschehene Heilsverkündigung, im Gegensatz zu der von den Aposteln und deren Mitarbeitern später fortgeführten Predigt, zum Thema hatte, so mußte nicht bloß auf den ersten, sondern auch gerade auf den letzten Blättern der Begriff des *εὐαγγέλιον* immer wieder durchleuchten. Aber man kann ja nicht einmal sagen, daß Mr in dem Maße der Heilsverkündigung Jesu einen Platz in den ersten Abschnitten seines Buches eingeräumt habe, wie es bei jener Auslegung seiner Buchüberschrift unbedingt, so will mir scheinen, notwendig gewesen wäre. Die Taten Jesu überwiegen doch gar zu stark gegenüber dem, was er sagt. Darum wird es erlaubt sein, eine andere Auffassung der Überschrift des Mr-Ev vorzulegen und deren Begründung zu versuchen.

An der einzigen Stelle, wo *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* sonst noch im NT begegnet, Phl 4, 15,[33]) kann es nur die Anfangsstufe der Evangeliumsverkündigung bedeuten, auf welcher sich die Philipper damals befanden, als sie Pl jene Unterstützungen zukommen ließen, an welche er sie dankerfüllt 11 Jahre später in seinem Briefe erinnert[34]) (dementsprechend will I. Clem. 47, 2: *τί πρῶτον ὑμῖν*

[33]) *οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν . . . εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι, ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ . . . εἰς τὴν χρείαν μοι ἐπέμψατε.*

[34]) Gegen meine Ansicht im kurzgef. Komm. zum N. T. IV, 2 A., S. 120, nach welcher Pl auf den Gegensatz zwischen der Anfangszeit des Ev überhaupt und der späteren Zeit der Briefabfassung, da das Ev schon von Jerusalem nach Rom gedrungen sei, hinweisen soll. Aber bei dieser Aus

ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; verstanden sein). Mag es sich um die Zeit handeln, da der Apostel Macedonien verließ oder verlassen hatte, also schon in Thessalonich und Beröa Gemeindegründungen vollzogen hatte, oder (s. Anm.) um den Zeitpunkt, da er Philippi verließ, auf alle Fälle standen die dortigen Gemeindeglieder noch im Anfange ihres Christentums, und die Verkündigung des mit Christo gegebenen neuen Heils konnte nicht über die Elemente hinaus gediehen sein. Der Apostel unterscheidet also die Verkündigung der frohen Botschaft, wie sie zu Anfang geschah, von einer späteren Stufe, da sie selbstverständlich einen umfangreicheren und, was das Verständnis betrifft, schwierigeren, tieferen Stoff zu bieten hatte. Es liegt in der Natur der Sache und wird durch genug Spuren im NT, wird auch durch die Missionsgeschichte bestätigt, daß die Erzählung von dem, was Jesus gesagt und getan, einen Hauptgegenstand der Unterweisung bilden mußte, welche den Katechumenen zu erteilen war. Ebenso selbstverständlich ist aber auch, daß die ersten Verkündiger des Ev, also die Apostel und deren Gehilfen, was die Darbietung des Stoffes nach Inhalt und Umfang betrifft, auf die jeweiligen Bedürfnisse der Hörer, auf ihren Bildungsstandpunkt, auf ihr Geschlecht, ihr Alter, ihre Nationalität alle nur mögliche Rücksicht genommen haben werden. Lc schrieb sein Ev für einen in der christlichen Lehre (1 Kr 15, 3ff. 11. 23; 2 Th 2, 5) bereits unterrichteten, für einen zum Christentum schon übergetretenen Mann[35]), zu dem ausgesprochenen

---

legung bleibt die Schwierigkeit als unüberwindlich zurück, daß die Zeit des Jahres 52, als Pl die Gemeinde in Philippi stiftete, nicht ganz allgemein als ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. charakterisiert werden konnte. Zur Exegese der ganzen Stelle Phl 4, 15. 16, welche schwierig ist, so daß Ewald sich sogar zur Annahme gedrängt sieht, es habe hier eine nicht unbedeutende Textverderbnis Platz gegriffen, dadurch nämlich, daß zwei verschiedene Randglossen an verkehrter Stelle in den Text gekommen seien, darf ich vielleicht an dieser Stelle hinzufügen, daß, wenn man sich entschließen kann, ἀπὸ Μακεδονίας zum folgenden zu ziehen, das immerhin auffällige Hysteron-Proteron, das bei der üblichen Wortverbindung entsteht, beseitigt wird. Pl sagt dann, daß damals, als sie eben erst das Ev zu hören bekommen hatten, als er auszog (vgl. AG 16, 40: ἐξῆλθον, von der Abreise Pli und des Silas aus Philippi), von Mazedonien her nur die Philipper ihm seine Rechnung beglichen, indem sie ihm dafür, daß sie von ihm das Wort empfangen hatten, eine Geldsumme schickten. Allerdings war damals keine christliche Gemeinde, soviel wir wissen — es müßte denn schon die Berichterstattung in der AG lückenhaft sein, vgl. 16. 11f.; 17, 1 —, außer derjenigen der Philipper in Macedonien vorhanden, von welcher Pl eine materielle Beihilfe hätte empfangen können. Aber man bedenke, daß der Apostel elf Jahre später schreibt, und daß ihm die beiden Gedanken: einerseits, daß die Philipper die einzige damals überhaupt in Macedonien vorhandene Christengemeinde bildeten, und anderseits daß sie ihm Unterstützung sandten, leicht in der Weise zusammenfließen konnten, wie er sich ausgedrückt hat.

[35]) So glaube ich, Lk 1, 3f. verstehen zu müssen. S. Hofm. z. d. St.: anders Zahn (Einl[3] II, 365f., 390).

Zweck, daß er deren unumstößliche Gewißheit erkenne. „Was sich ihm als heilskräftige Wahrheit erwiesen hat, das wird sich ihm als geschichtliche Wirklichkeit erweisen, wenn er den Verlauf der Dinge kennen lernt, dem es angehört" (Hofm.). Dem gegenüber scheint Mr' Geschichtsdarstellung eine elementarere Stufe der Heilserkenntnis bei seinen Lesern vorauszusetzen. Es sind ja auch, nach Papias, Missionsvorträge des Pt gewesen, welche Mr aufgezeichnet hat. Es will dabei in Betracht genommen werden, daß, ebenso wie es noch heute seitens unserer Heidenmissionare geschieht, ja wie jeder Religionslehrer und Pastor aus seiner eigenen Praxis erhärten kann, auch in der alten Kirche einerseits eine Heilslehre dargeboten und eingeprägt werden mußte, um eine neue Erkenntnis einzupflanzen, und in Verbindung damit eine Reihe von moralischen Weisungen einzuschärfen waren, wozu noch die Vermittlung von solchen Stücken kommen mochte, welche kultische und gemeindliche Einrichtungen betrafen (vgl. Didache), daß aber anderseits damit Hand in Hand eine Belehrung über die Heilsgeschichte gehen mußte, und vor allem über die Person, das Werk, die Predigt Jesu. Alle christliche Unterweisung ist immer, um in den uns verständlichsten und geläufigsten Ausdrücken zu reden, Katechismus- und biblischer Geschichtsunterricht. Beide Stücke haben selbstverständlich stufengemäß zu geschehen. Der Hebräerbrief unterscheidet *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* (5, 12) als *γάλα* von der festen Nahrung der Vollkommenen, er will fahren lassen *τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον* und dagegen der *τελειότης* zustreben, und nicht wiederum Grund legen (*μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι*). Hier sind selbstverständlich allemal Lehrstücke christlicher Erkenntnis gemeint. Man beachte aber, wie zweimal von *ἀρχή* die Rede ist, über welche hinaus höhere Lehren der christlichen Wahrheit liegen, deren Fassung schwierig und offenbar nicht für alle Christen in gleichem Maße möglich ist. Dem entspricht eine Darbietung von *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* (AG 18, 25; 28, 31; vgl. 18, 25, 26: *ἀκριβῶς, ἀκριβέστερον*). Wir werden nicht irregehen, wenn wir annehmen, daß unser Mr-Ev eine Evangelienschrift darstellt, welche für die erste, für die Anfangsstufe des heilsgeschichtlichen Unterrichts über Jesus, und zwar, daß wir das gleich hinzufügen, zunächst für römische Leser, berechnet war. *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰ. Χριστοῦ* ist kurzer Ausdruck für die zu Anfang, bei der erstmaligen Katechumenenbelehrung von den Aposteln oder deren Gehilfen und Nachfolgern dargebotene bzw. darzubietende Heilsverkündigung, wie sie Jesus, der Christus ist, selbst durch den Mund seiner Boten ausrichtet, im Gegensatz zu einer stofflich und inhaltlich erweiterten und vertieften Unterweisung in der ntl Heilsgeschichte. Nicht stehen einander gegenüber die Verkündigung Jesu in der Zeit seines Erdenwandels und

die nachher von seinen Jüngern ausgerichtete und noch geschehende, sondern zwei Stufen des christlichen Unterrichts bei denselben Individuen oder Gruppen von Gemeindegliedern. Deutlicher würde der Sinn sein, wenn etwa hinzugesetzt wäre *τοῖς κατηχουμένοις* oder *τοῖς ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἐπιστρέφειν βουλομένοις* oder *τοῖς ἔθνεσιν* o. ä.

Nun begreift sich, 1) wie hier die Benennung *εὐαγγέλιον* am Platze war, wenn auch nur verhältnismäßig wenig von eigentlicher Heilspredigt Jesu in dem Buch geboten wurde. Der Anfänger wäre für ein Mehr noch nicht reif genug gewesen; aber allerdings als das Wertvollste in dem Buch sollte das *εὐαγγέλιον* auch ihm erscheinen; und 2) daß vorwiegend Erzählungen, namentlich von Wundern Jesu, welche die Macht Jesu bezeugen, Aufnahme fanden. Den Heiden mußte vor allem zuerst die göttliche Macht Jesu zum Bewußtsein gebracht werden im Gegensatz zu den toten Götzen. Nun wird auch 3) die Gedrungenheit, Knappheit, Kürze unseres Buches verständlich. Auch diese Art ist demjenigen angemessen, der auf möglichst schnellem Wege sich das aneignen möchte, was die Entstehungsgeschichte der neuen Religion betrifft, die er anzunehmen wünscht, oder der repetitionsweise das einmal empfangene Unterrichtsgut sich wieder zu vergegenwärtigen beabsichtigt. Dazu kommt 4) die Auswahl des reichen Stoffs. Man bedenke, daß in der alten Kirche ebensowohl wie heute Kinder im eigentlichen Sinne des Wortes zu denen gehört haben, welche mit dem Ev bekannt zu machen waren, welche getauft und durch die Taufe der neuen Religionsgemeinde, den Christen, eingereiht werden sollten. Die häufige Vergleichung der eben getauften Erwachsenen mit Kindern gewinnt erst ein helles Licht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß auch zahlreiche Jugendliche das Christentum annahmen, selbstverständlich zumeist im Anschluß an die Bekehrung der Eltern, zumal des Vaters (vgl. AG 16, 31; 16, 15. — 11, 14; 10, 24. 44; 2, 39; Mr 5, 19; 8, 26; Jo 4, 53; 1 Kr 1, 16; 2 Tm 1, 16. 4, 19), und die gelegentlich begegnende Ermahnung an die Väter (Eph 6, 4; vgl. Kol 3, 21; 1 Kr 7, 14), ihre Kinder in christlichem Geiste zu erziehen, konnte um so gründlicher erfüllt werden, wenn ein schriftlich fixierter Lehrstoff, auch von der Heilsgeschichte, vorlag. Man bedenke, welch breiten Raum gerade in unserem Ev Geschichten einnehmen, wie die von der Auferweckung der Tochter des Jairus, von der Heilung der Tochter des kananäischen Weibes, von der Kindersegnung, vom reichen Jüngling, überhaupt die Wundergeschichten. Kindliche Gemüter haben ihre besondere Freude daran. Anderseits treten schwierige oder für das kindliche Alter ungeeignete Stoffe zurück, wie die Jungfrauengeburt, und die Versuchung in der Wüste wird nur eben gestreift. Darin verrät sich didaktisch-pädagogischer Takt. Damit wird zusammen-

hängen 5), daß gerade unser Mr-Ev so reich ist an plastischen, die Anschaulichkeit ungemein belebenden, individuellen Zügen.[36]) Auch dies gehört hierher, daß Mr es liebt, Gemütsstimmungen zu schildern (1, 41: *σπλαγχνισθείς*; 1, 43: *ἐμβριμησάμενος αὐτῷ*; 3, 5: *μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος*; 7, 34: *ἐστέναξεν*; 8, 12: *ἀναστενάξας τῷ πνεύματι*). Solche Kleinmalerei bedeutet allerdings keine bloß poetische Fiktion. Es handelt sich um Züge, welche auf persönlicher Erinnerung des Schreibers beruhen oder vielmehr, wenigstens in den allermeisten Fällen, dessen, der hinter dem Schreiber als sein Gewährsmann stand, des Ptr. Aber es braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden, wie der naive Hörer, zumal der jugendliche, durch eine Rede, die mit Salz gewürzt ist, gereizt und gelockt und in seiner Aufmerksamkeit wach erhalten wird. Nach den Erfahrungen, die der Lehrer, der Prediger und wie ich auf Grund persönlicher Erkundigungen feststellen kann, auch der Missionar immer wieder macht, bewährt das Mr-Ev auch heute noch beim Unterricht diese ihm von Anfang an mit Bewußtsein vom Verfasser beigelegte Eigenart. — Es wird Aufgabe der Auslegung sein, im Einzelfalle auf die eben kurz entwickelten Gedanken hinzuweisen.

4. Unser Mr-Ev verglichen mit der Überlieferung.

Unser Mr-Ev, wie wir es eben verstanden haben, und die Überlieferung, welche wir oben dargelegt und geprüft haben,

---

[36]) S. Zahn Einl³ II, 241, Anm. 4. Solche Züge begegnen bei Mr auf Schritt und Tritt. Zu den hier von Zahn aufgezählten füge ich noch hinzu: 1, 7: *κύψας*; 1, 13: *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*; 2, 4: *ἀπεστέγασαν τὴν στέγην*; 4, 35. 36 die anschauliche Beschreibung, wie die Überfahrt vor sich geht; 5, 42: (*τὸ κοράσιον*) *περιεπάτει*; 43: *εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν*; 6, 31: *οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν*; 6, 50: *πάντες αὐτὸν εἶδαν καὶ ἐταράχθησαν*; die Schilderung 7, 2—4 von der gesetzlichen Ängstlichkeit der Pharisäer und aller Juden mit Beziehung auf das Händewaschen; 7, 17: *εἰςῆλθεν εἰς τὸν οἶκον*; 7, 27: *τοῖς κυναρίοις*; 7, 30: *βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην*. Der häufige Gebrauch von *εὐθύς* erhöht die Lebhaftigkeit der Rede und hält den Leser gespannt. Man beachte auch, wie oft bei Mr. das Haus in unmittelbarer Beziehung zu Jesu vorkommt; 1, 29: Jesus geht ins Haus Simons und des Andreas mit Jk und Jo; 2, 1: man hört, daß er im Hause ist; 2, 15: Jesus speist im Hause des Levi; 3, 20: er kommt ins Haus, und wiederum versammelt sich eine Volksmenge, so daß sie nicht einmal Brot essen konnten; 5, 38: sie kommen in das Haus des Synagogenvorstehers; 7, 17: als er in das Haus gekommen war, vom Volke weg, fragten ihn seine Jünger (vgl. 4, 10); 7, 24 (im Grenzgebiet von Tyrus): er ging in ein Haus und wollte nicht, daß ihn jemand erkenne; 9, 28: als er ins Haus gekommen war, fragten ihn seine Jünger besonders; 9, 33: als er zu Hause war, fragte er sie; 10, 10: als sie zu Hause waren, fragten ihn seine Jünger wieder danach; 14, 3: als er im Hause Simons des Aussätzigen war.

stimmen gar wohl zusammen. Darüber braucht nun kaum ein Wort verloren zu werden. Denn eben das war nach Papias oder vielmehr nach der Aussage „des Presbyters", d. i. des Apostels Johannes, das Eigenartige des von Mr geschriebenen Ev, daß es wesentlich Missionsvorträge des Pt in sich schloß. Eine nähere Analyse des Ev ergibt aber auch, daß, wenn Johannes die τάξις in dem Buche vermißte, in der Tat der Gesichtspunkt einer sorgfältigen chronologischen Orientierung außer acht gelassen wird. Nicht als ob nun alles kunterbunt durcheinander geworfen wäre; das ist nicht einmal in chronologischer Hinsicht der Fall. Im Gegenteil, oft genug vermag der Leser einen langen Spannraum der Geschichte Jesu mit zeitlich aufeinanderfolgenden Erzählungen zu füllen. Aber öfter begegnen doch auch Lücken und Sprünge, z. B. gleich 1, 12. 14. 16: der Leser bleibt völlig im Ungewissen, wann eigentlich die „Überlieferung" Johannis d. Täufers und das öffentliche Auftreten Jesu danach erfolgt ist, in welcher chronologischen Beziehung wiederum die Versuchung Jesu in der Wüste dazu steht, und in welchen engeren Rahmen die Geschichte von der Berufung der ersten zwei Jüngerpaare hineingehört. Kap. 3, 13 ff., wo uns erzählt wird, wie Jesus 12 Jünger erwählt, bleibt die zeitliche Näherbestimmung dem Leser völlig unmöglich, und auch zwischen 3, 19 u. 20 scheint eine Lücke zu klaffen. In Kap. 4 ist es schwer, sich ein klares Bild davon zu machen, wo, wann, in welcher Reihenfolge Jesus die einzelnen Gleichnisse und deren Deutung gesprochen hat. Jenes οὐ μέντοι τάξει schließt anderseits nicht aus, daß der Vf doch gewisse chronologisch zusammengehörige Partien in ihrem Zusammenhang beließ, und erst recht nicht, daß er großen Wert auf s a c h l i c h e Ordnung legte.

Wenn die Überlieferung Johannes Markus als Vf nennt und ihn als Schüler des Pt darstellt, der sein Ev nach dessen Lehrvorträgen aufgeschrieben habe: so ergibt eine Betrachtung unseres Ev, daß dem ersten Momente nichts in unserem Ev widerspricht, und daß dagegen inbetreff des zweiten unser Ev selbst hier und da es wahrscheinlich macht, daß sich hinter der Person des Erzählers ein anderer verberge, welcher ihm den Stoff seiner Erzählung mitgeteilt habe. Unser Vf ist offenbar Palästinenser; er hat Kenntnis der Landessprache und bekundet das Interesse, seinen Lesern einige den ersten Hörern im Ohr haften gebliebene, von Jesus aramäisch gesprochene Worte in ihrem ursprünglichen Klange mitzuteilen, ohne ihre Übersetzung zu vergessen: ταλιθὰ κούμ 5, 41; ἐφφαθά 7, 34; Βοανηργές 3, 17; ἐλωΐ ἐλωΐ λεμὰ σαβαχθανεί 15, 34; vgl. κορβᾶν 7, 11; ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον 15, 22; ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος 10, 46. Unübersetzt bleiben Καναναῖος 3, 18; ῥαββεί 9, 5; 11, 21; 14, 45; ῥαββουνί 10, 51; ἀββᾶ 14, 36; ἀμήν 3, 28; 8, 12; 12, 43; 14, 25; γέεννα 9, 43—47; Βεελζεβούλ

3, 22; *σατανᾶς* 3, 23. 26; 8, 33; *ὡσαννά* 11, 9. 10; *Γεθσημανεί* 14, 32. Der ganze Stil ist hebraisierend, „*ἑβραΐζων* magis quam *ἑλληνίζων*“, Grotius (s. Hitzig, über Jo Mc S. 29 ff., 65 ff., Zahn Einl[3] II, 255, Anm. 2). Überaus häufig ist das Sätze zusammenfügende *καί*. Daß Mr sein Ev zuerst lateinisch geschrieben habe, eine Fabel, die sich darauf gründete, in Venedig werde eine von Markus' eigener Hand herrührende Handschrift seines Ev aufbewahrt, braucht nicht mehr widerlegt zu werden.

Vielleicht ist es von Bedeutung und nicht zufällig, sondern daraus zu erklären, daß der Vf selbst eigentlich Jo hieß, wenn im Mr-Ev der Apostel Jo 3, 17 u. 5, 37 ausdrücklich „Bruder des Jakobus“ genannt wird (vgl. dagegen 1, 19: „sein Bruder“, Mt 4, 21; 10, 2; 17, 1; jede nähere Bezeichnung fehlt Mr 1, 29; 9, 2; 14, 33; ebenso Lk 6, 14. 8, 51; beide Brüder werden „Söhne Zebedäi“ genannt Mr 10, 35; Lk 5, 10; Mt 20, 20; Jo 21, 2). Schon oben wurde bemerkt, wie 14, 51 sich der Vf wahrscheinlich selbst meint (*εἷς τις νεανίσκος*), und auch vielleicht 14, 19 (*καὶ ἄλλος*) und 10, 17 ff. Es ist im übrigen A. Klostermanns Verdienst, gezeigt zu haben, wie an mehreren Stellen die Geschichtserzählung des zweiten Ev noch durchblicken läßt, daß der Vf seinen Stoff von einem Augenzeugen bekommen und sich fast wörtlich an dessen Darstellungsform angeschlossen haben wird; s. z. 1, 29—31 („wir begaben uns in unser Haus, und auch Jk und Jo begleiteten uns dahin, und meine Schwiegermutter lag am Fieber danieder, und sofort sprachen wir mit ihm wegen der Kranken“); s. weiter zu 1, 36; 3, 13. Pt selbst tritt bei Mr zwar nicht auffällig stark in den Vordergrund; aber anderseits fehlt es gerade bei einigen Ptgeschichten nicht an charakteristischen Einzelzügen, die nicht zufällig sein werden (vgl. 14, 29—31. 54. 66. 72, aus der Geschichte der Verleugnung; 14, 37). Wenn das Wort Jesu Mt 16, 16—19 bei Mr fehlt, in dem Jesus den Pt als Felsen seiner Gemeinde hinstellt und als den, der den Schlüssel des Himmelreichs haben soll, wenn er im Apostelverzeichnis 3, 16 nicht wie Mt 10, 2 als *πρῶτος* bezeichnet wird, so kann man darin eine Spur jener *ταπεινοφροσύνη* erkennen, welche Pt in seinem 1. Briefe 5, 5 selber einschärft. Sie wird ihn auch bei Erzählung der ev Geschichte geleitet haben (vgl. 1 Pt 5, 3: *τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*).

Die Überlieferung weist endlich nach Rom. Und gerade dorthin führt auch unser Ev. Auch wenn jene einstimmige Tradition, wie wir sie oben dargelegt haben, nicht vorläge, würde man, was den Ort der Abfassung betrifft, mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Rom, jedenfalls auf das lateinische Abendland, schließen müssen und annehmen, daß der Vf es mit lateinischen Heidenchristen zu tun habe. Längst ist es als beachtenswert gefunden worden, daß

Mr mehr lateinische Kunstausdrücke gebraucht als die anderen Evangelisten: *κεντυρίων* (15, 39. 44 f.; sonst im NT *ἑκατοντάρχης*), *σπεκουλάτωρ* 6, 27; *λεγιών* 5, 9. 15; *δηνάριον* 6, 37; 12, 15; 14, 5; *ξέστης* 7, 4. 8 (aus sextarius verunstaltet), *φραγελλοῦν* = flagellare 15, 15; *κῆνσος* 12, 14; *κοδράντης* 12, 42; *πραιτώριον* 15, 16. Freilich, da bei der weiten Verbreitung und der Wichtigkeit des Lateinischen um die altchristliche Zeit jedem griechisch schreibenden Schriftsteller, sofern er nur latein verstand, leicht lateinische Ausdrücke unterlaufen konnten, das eigentlich Entscheidende liegt, wie Zahn mit Recht hervorhebt (a. a. O. 247; 256, Anm. 4), erst darin, daß Mr griechische Bezeichnungen durch lateinische, oder richtiger, durch römische erklärt, 12, 42: *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης*; 15, 16: *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον*. — Möglicherweise sind auch Ausdrücke wie *συμβούλιον διδόναι* 3, 6; *ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον* 14, 65; *ποιῆσαι τὸ ἱκανόν* 15, 15 als Latinismen zu beurteilen; ebenso *εἶχον τὸν Ἰωαννην, ὄντως ὅτι προφήτης ἦν* 11, 32 (s. z. den Stellen). — Auf Rom weist auch die Charakterisierung des Kreuzträgers Simon von Kyrene als „des Vaters des Alexander und Rufus", vgl. Rm 16, 13.

Bei näherer Betrachtung stellt sich weiter heraus, daß das Mr-Ev nicht etwa für juden-, sondern für heidenchristliche Leser bestimmt gewesen ist. Warum wären sonst Mr 7, 3 ff. pharisäische und jüdische Gebräuche so ausführlich erklärt? Man hat nicht mit Unrecht vermutet, daß Mr an dieser Stelle Verhältnisse der römischen Christenheit vor Augen habe, wie sie Rm 14, 1 ff.; Hbr 13, 9 vorliegen (Zahn, a. a. O. 247). Vgl. Mr 2, 6—8 mit Mt 9, 3. 4: Mr scheint die Anklage, Jesus lästere, welche nichtjüdischen Lesern nicht ohne weiteres verständlich sein mochte, erklären zu wollen. Unser Ev sticht eben durch Rücksichtnahme auf einen heidenchristlichen Leserkreis scharf ab vom ersten Ev, dessen ganzer Ton und Inhalt auf Judenchristen berechnet ist. Darum fehlen bei Mr solche Geschichten, Reden und Einzelzüge, welche für Heidenchristen keinen Wert hatten oder, ohne besondere Erklärung, unverständlich bleiben mußten. Stücke wie das Geschlechtsregister Mt 1, 1 ff., die Aussendungsrede so wie Mt sie bietet (Mt 10, 5. 6), die Geschichte vom Stater Mt 17, 24 ff., die umständlichen Weherufe wider die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt 23 (vgl. dagegen Mr 12, 38—40), das *μηδὲ σαββάτῳ* Mt 24, 20 (vgl. Mr 13, 18), auch Worte der Bergpredigt wie Mt 5, 17—43 wären bei Mr undenkbar. Ganz deutlich ist der Abschnitt Mr 10, 1—12 über Ehefragen, im Unterschied von Mt 19, 1 ff., heidenchristlichen Verhältnissen angepaßt. Was dagegen den Umstand betrifft, daß bei Mr nur wenig auf das AT Bezug genommen wird — ein eigentliches, vom Vf selbst stammendes Zitat findet sich nur 1, 2; wenn es heißt 14, 49: *ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*, so

gehört diese Wendung der Rede des Herrn an, und das gilt auch von gelegentlichen anderen Anführungen aus dem AT oder Bezugnahmen auf dasselbe —, so darf man selbstverständlich darin kein Beweismoment für einen heidenchristlichen Leserkreis sehen. Denn auch die Heidenchristen wurden angewiesen, fleißigst das AT zu gebrauchen. Hier will das, was wir oben über den Zweck des Mr-Ev ausgeführt haben, beachtet werden. Jedenfalls würde bei Mr die bei den Mt-Zitaten immer durchschimmernde Hindeutung auf den Unglauben und die Herzenshärtigkeit Israels keine Stelle haben.

5. Das Mr-Ev und die synoptische Frage.

In den Urwald des synoptischen Problems einzutreten, hatten wir bisher keine Veranlassung. Sowenig dasselbe unbesprochen bleiben darf, so soll und kann hier doch keine auch nur einigermaßen erschöpfende Behandlung desselben gegeben werden. Dazu sehe man „Einleitungen" ein! Wir beschränken uns vielmehr im wesentlichen auf eine kurze Darstellung der Anschauung, welche nach unserer Auffassung dem Tatbestand, d. h. der Überlieferung, der Beschaffenheit des Textes, der Eigenart und dem Zweck des Evangelisten am meisten gerecht wird und den Vorzug der größten Einfachheit für sich hat. Augustin meinte: Marcus eum (sc. Matthaeum) subsecutus tamquam pedissequus et breviator eius videtur (de consens. evg. I, 2, 3). Darin ist so viel richtig, daß allerdings unser Mr-Ev an nicht wenigen Stellen es wahrscheinlich, um nicht zu sagen, gewiß macht, daß der Vf eine längere, ihm offenbar schriftlich vorliegende Quelle benutzt und zwar gekürzt hat; und wenn nicht alles trügt, ist diese Quelle eben das Mt-Ev gewesen; freilich nicht unser, d. h. der ins Griechische übersetzte und zugleich leicht bearbeitete Mt, sondern dessen Original, der aramäische Mt.[37]) Unser griechischer Mt ist nämlich nicht eine ganz wörtliche, sondern eine hier und da freie Übersetzung aus dem Aramäischen, herrührend von einem für ein einigermaßen glattes Griechisch Begabung bekundenden, aber wegen mangelnder persönlicher Einzelkenntnis leichteren Irrtümern ausgesetzten Vf, der

[37]) Vgl. die vernünftigen Worte von Michaelis Einl³ 913: „man sieht leicht, daß Mr Mtm vor sich gehabt haben müsse und mit dem Endzweck schrieb, das in einer bekannten Sprache vorzutragen, was Mt hebräisch geschrieben hatte." S. 915: „Indessen ist Mr weder ein Übersetzer noch ein bloßer Epitomator des Mt im eigentlichsten Verstande. Er zieht zwar Mt in die Kürze zusammen, allein er setzt auch bisweilen einiges hinzu, das Mt nicht hat; und das mögen vermutlich die Dinge sein, die er von Petro gehört hatte." Das Verhältnis zu Mt einerseits und zu Pt anderseits ist aber, was den Grad und den Umfang der Abhängigkeit betrifft, umgekehrt zu beurteilen.

seinerseits die Benutzung unsers Mr, möglicherweise auch anderer verloren gegangener Evangelien und unseres Lc-Ev nicht verschmäht hat (s. Zahn, Einl[3] II, 305, § 56; S. 325, § 57). Schon Grotius hat, er vielleicht zuerst, durchaus richtig gesehen, wenn er urteilte (Annotat. in evg. *κατὰ Ματϑαῖον* zum Worte *εὐαγγέλιον*, vor 1, 1): Sicut Marcus usus est Mti ebraeo, ni fallor, codice, ita Marci libro graeco usus mihi videtur, quisquis is fuit Mti graecus interpres: nam quae Marcus ex Mto desumserat, idem hic iisdem prope verbis posuit, nisi quod quaedam a Marco hebraico aut chaldaico loquendi genere expressa propius ad graeci sermonis normam emollivit. De cuius versionis ab ipso christianismi initio per ecclesias receptae auctoritate ac fide dubitare nefas arbitror. Michaelis, Einl[3], § 131 a. E. (S. 858), stimmte dem zu: er wisse nichts dagegen zu sagen. Der griechische Übersetzer Mti sei hier (Mt 26, 31; Mc 14, 27) und sonst oft Marco gefolgt und habe dessen griechisches Ev stets bei der Hand gehabt. Zahn hat mit großem Scharfsinn diese Anschauung verteidigt. Noch hat es freilich nicht den Anschein, als wolle die Hypothese, daß unser erstes Ev kein einheitliches ursprünglich aramäisch geschriebenes Buch und nicht das Werk eines Apostels sei, daß es vielmehr ein aus der vom Apostel Mt aramäisch verfaßten *λόγια*-Quelle, unserem Mr oder einem Urmarkus und anderen Zutaten zusammengesetztes nachapostolisches Werk sei, verschwinden. Es steht aber zu erwarten, daß die sich überstürzenden Versuche, jener angeblichen „Quelle" habhaft zu werden — wird sie doch schon nicht nur herausgegeben, sondern sogar kommentiert [38]) — trotz allen Scharfsinns und aller Gelehrsamkeit ihrer Urheber oder Verfechter sich als ebenso vergeblich herausstellen werden, wie das Hinwandern einer Karawane nach einer Wasserquelle, welche eine Fata Morgana ihr vorgespiegelt hat.

Ist das aramäische Mt-Ev in den ersten Jahren des 7. Jahrzehnts in Palästina entstanden, und ist Mr nach Kol 4, 10; Phlm 24 von Rom nach Kleinasien gereist, so kann er wohl von da auch nach seiner Heimat Palästina gekommen sein, dort das eben entstandene aramäische Mt-Ev kennen gelernt und mit nach Rom genommen haben, wo wir ihn zum 2. Male 1 Pt 5, 13 (s. o. S. 4) finden. Das aramäische Mt-Ev mag seinerseits, wie Zahn annimmt, von Männern wie Philippus, Aristion und Johannes (s. d. bekannte Papiasstelle bei Euseb. h. e. III, 39, 2—4) frühzeitig nach Kleinasien gebracht und dort den Gemeinden anfänglich durch mündliche Verdolmetschung, zumal der in demselben enthaltenen „Aus-

[38]) Vgl. B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung, 1908; desselben „Quellen des Lc-Ev" 1907. Auch A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Mt und Lc, 1907, S. 88ff. Letzterer wurde vor allem angeregt durch die Untersuchungen von Jul. Wellhausen, Einleitung in die 3 ersten Evangelien, 1905 (s. bes. S. 65ff.).

sprüche" (*τὰ λόγια*) — die allein werden von Papias genannt; ein Buchtitel waren sie gar nicht —, selbstverständlich innerhalb des Gottesdienstes, bekannt geworden sein. Als Papias schrieb, um 130, spricht er von dieser mündlichen Verdolmetschung als einer längst vergangenen, seiner Jugendzeit angehörenden Tatsache. Sie wurde überflüssig, als ± 90 ein Unbekannter das aramäische Mt-Ev, unter ausgiebiger Benutzung unsers Mr und vielleicht noch anderer schriftlicher Quellen, wahrscheinlich auch der mündlichen Dolmetschung, zu unserm griechischen Mt-Ev verarbeitete.

Zahlreich sind die Versuche, bis in die neueste Zeit hinein, mehrere derartige Schichten innerhalb unseres Mr zu unterscheiden, die unabhängig voneinander entstanden und schließlich durch einen Redaktor zusammengearbeitet seien. Wir können diese Hypothesen auf sich beruhen lassen. Sie scheitern schon an der Erwägung, daß nach dem durchaus zuverlässigen Zeugnis des Papias der Apostel Johannes, wenigstens um das Jahr 80, in Kleinasien ein auf Petrus-Erinnerungen beruhendes Ev des Mr kannte, dessen von ihm charakterisierte Eigenart zu unserm kanonischen Mr gar wohl paßt. Johannes selbst hat augenscheinlich unser Mr-Ev bei Abfassung seines Ev berücksichtigt. Die Kerinthianer, also Zeitgenossen des Apostels Johannes, sind gemeint, wenn Iren. III. 11, 7 gewisse Leute, die Jesum von Christus trennen und behaupten, daß Christus andauernd impassibilis gewesen sei, daß dagegen Jesus gelitten habe, als id quod secundum Marcum est praeferentes evgm charakterisiert (vgl. Iren. I, 26, 1). Dieses praeferre findet seine Erklärung darin, daß das Mr-Ev, dem sie den Vorzug gaben, mit der Taufe Jesu begann (s. Zahn a. a. O. 225, Anm. 16, § 51). Zwischen den Tagen des kleinasiatischen Aufenthalts des Johannes und der Abfassung der von Eusebius uns überlieferten Papiasstelle ist jede bedeutendere Umgestaltung des Mr-Ev, historisch betrachtet, einfach als undenkbar zu bezeichnen (ebd. 215).[39]) Dann ist aber überhaupt eine solche „Redaktion"

[39]) Vgl. aus neuester Zeit Rich. Ad. Hoffmann (Königsberg), Das Mr-Ev und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarkusfrage. Königsberg i. Pr. 1904. 644 S Gegen die *λόγια*-Hypothese von B. Weiß u. a. Unseren 3 Synoptikern habe ein aramäischer Urmarkus zugrunde gelegen, den Mt in ursprünglicher Fassung (U_1), Mr und Lk in einer Erweiterung und Überarbeitung (U_2) benutzten. Der Autor von U_2 verrate sich vielleicht 14, 51, 52. Keiner der Synoptiker habe einen der beiden anderen selber gekannt. Der ursprüngliche Urmarkus sei für judenchristliche Leser, der überarbeitete, ebenfalls aramäisch geschriebene Urmarkus für heidenchristliche Leser bestimmt gewesen. — Dr. E. Wendling (Oberlehrer am Gymnasium zu Zabern i. E.), Der Urmarkus, Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu, 1905; Derselbe, Die Entstehung des Mr-Ev. Philologische Untersuchungen. 1908. Wendling unterscheidet: 1) Mr[1]: dieser, der ältere

ausgeschlossen, denn Johannes wird um das Jahr 68 nach Kleinasien übergesiedelt sein, und um das Jahr 67 ist das Mr-Ev in Rom zuerst verbreitet worden, allerdings, wie zu 16, 9 gezeigt werden wird, ohne Schluß. Was den Vf gehindert hat, seinem Werk den Schlußstein einzufügen, ob Krankheit oder Tod, ob eine dringende Reise, vielleicht in Verbindung mit einem Zufall, wie zu Ende gehen des betreffenden Pergamentblattes und augenblicklichem Fehlen eines neuen, — darüber mag man Vermutungen aufstellen. Irgendwelche Quellen erschließen sich hier dem Forscher bis jetzt nicht.

6. Gliederung des Mr-Ev.

Mr hat sein Werk nicht zum Abschluß gebracht. Der Schluß fehlt (s. zu Mr 16, 9 ff.). Vielleicht daß der Vf, wenn er selbst seine Erzählung bis zu Ende geführt hätte, nicht nur noch einmal deutlicher, als durch die kurze Überschrift 1, 1 angedeutet war, bezeichnet hätte, was für einen Zweck er mit seinem Buch verfolgt habe, sondern auch gewisse Gesichtspunkte geltend gemacht hätte, nach denen es uns möglich wäre, den Inhalt seines Buchs so zu gliedern, wie der Vf es selbst gewollt. Bei einem ohne Kapitel und Überschriften in die Öffentlichkeit gelangten Buche ist es nicht leicht, eine Teilung zu gewinnen, die der Vf selbst als die von ihm beabsichtigte anerkennen würde, falls er sie zu Gesicht bekäme. Der Leser sei im wesentlichen auf die oben in der Inhaltsübersicht sich findende Disposition unsers Ev hingewiesen.

Sehen wir von der Einleitung (1, 2—13) ab, welche Mr so kurz als möglich anlegt, um schnell zu dem zu kommen, was ihm die Hauptsache ist: *τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ,* so grenzt sich ein erster Abschnitt bei 3, 6 deutlich ab: bis dahin schildert der Evangelist in einer Reihe von plastisch ausgeführten Einzelbildern, wie Jesus erstmalig in Kapernaum und Umgegend,

---

Erzähler, bot eine galiläische und eine jerusalemische Szenengruppe, die durch einige Reiseszenen verbunden waren; Inhalt: die Jesustragödie; 2) Mr²: dieser, der jüngere Erzähler, führte über die beiden Endpunkte hinaus: Jo der Täufer, die Einleitung und „visionäre Wiedervereinigung mit den Jüngern in Galiläa". Er schob manches ein, unterwarf die Leidensgeschichte einer tief einschneidenden Bearbeitung und Erweiterung. Anschaulich, dichterisch, malend; „nirgend von des Gedankens Blässe angekränkelt". „Er liebt es nach Beginn der Handlung die Vorgeschichte nachzutragen." 3) „Ev" = den Redaktor, welcher Mr¹ und Mr² verknüpft, durch Zusätze, Erweiterungen, „in tendenziöser Weise". Ihm fehlt die Gabe, interessant, humorvoll zu schildern; er ist nüchtern, prosaisch; „sein Stil besteht darin, daß er keinen Stil hat". Er ist der eigentliche Verderber auf dem Gebiete der Parabelauffassung.

dann in ganz Galiläa auftritt, lehrend, die ersten Jünger sammelnd, Wunder tuend, Verwunderung erregend (1, 14—39), wie aber auch alsbald Widerspruch und Feindschaft seitens der Vertreter der legalen Verfassung wider ihn ihr Haupt erhebt, so daß Jesus, obwohl er selbst das Gesetz durchaus aufrecht erhält, ihnen mit Ernst entgegentreten muß. Er bringt etwas Neues. Er ist Gottes Sohn (1, 40—3, 6). Die drei folgenden, der 2., 3. und 4. Abschnitt (II: 3, 7—6, 6a; III: 6, 6b—8, 26; IV: 8, 27—10, 45) zeigen uns Jesum wirkend im Norden des heiligen Landes, meist und zumal in seiner ersten Periode, in Galiläa, aber auch, und so besonders in einer späteren Periode, im 3. und 4. Abschnitt, über die Grenzen Galiläas hinauskommend, und zuletzt seine Reise antretend nach Jerusalem und durch Peräa hingelangend über den Jordan bis in die Gegend dicht vor Jericho (10, 1 ff.). Zu Beginn eines jeden dieser Abschnitte steht jedesmal eine Erzählung, welche es mit den zwölf „Aposteln" (vgl. 3, 14; 6, 30) zu tun hat: ihre Berufung, ihre Aussendung, ihr Messiasbekenntnis; und augenscheinlich bemüht sich der Evangelist zu zeigen, wie der Herr ein wesentliches Stück seiner Berufsarbeit darin gesehen habe, die von ihm erwählten zwölf Männer für ihren künftigen Beruf als Prediger, auch unter den Heiden, vorzubilden, ohne daß dieser Gesichtspunkt der allein herrschende wäre. Selbstverständlich steht Jesu des Predigers und Wundertäters, des verheißenen Messias, des Gottessohnes Person und Tätigkeit im Vordergrund, und nie läßt der Vf die Bedürfnisse seiner Leser aus dem Auge, wählt also mit Vorliebe solche Geschichten, die gerade für Katechumenen und junge heidenchristliche Leser geeignet sein mußten. Auch die Anordnung der einzelnen Geschichten läßt nicht selten denselben Gesichtspunkt erkennen, s. z. B. 10, 1 ff. Deutlich hebt sich 6, 6b auch darum der Anfang eines neuen Hauptabschnitts ab, weil gleich darauf und im Zusammenhang mit 6, 6b—13 wieder die Person Johannes des Täufers und zwar als Märtyrers für die Wahrheit eingeführt wird, augensichtlich eine Parallele zu 1, 2 ff. Bildete hier Johannes' Auftreten und Wirken das Vorspiel für das öffentliche Auftreten Jesu, so soll dort offenbar des Täufers blutiges Ende als eine Tatweissagung von Jesu Leiden und Sterben aufgefaßt werden; und vom Jüngerbekenntnis an (8, 27) verkündigt Jesus seinen Jüngern sein Leiden und Sterben, aber auch sein Auferstehen immer rückhaltloser und deutlicher, ohne freilich bei ihnen Verständnis zu finden. Hat uns der 4. Abschnitt schon bis dicht vor Jericho geführt, so sehen wir in einem neuen, dem 5. Abschnitt (10, 46—13 Ende) Jesum in Jerusalem auftreten, als gewaltigen Propheten oder vielmehr als Davids Sohn, als den, in dem die alttestamentlichen Weissagungen von Davids künftigem Königreich sich erfüllen, dessen Zukunft in Kap. 13 in längerer

Rede vom Herrn geweissagt wird. Zugleich steigert sich die Feindschaft der Führer des Volks bis zum höchsten Gipfelpunkt. Der Leser ist nun nicht mehr überrascht, wenn er in einem weiteren Abschnitt, dem 6. und letzten des Buchs (14, 1—16, 8), die Geschichte von Jesu Leiden und Sterben, seinem Begräbnis und seiner Auferstehung erzählen hört. Aber freilich der Ausgang des Ev befriedigt nicht. Es ist unvollendet, wenn auch nur wenig fehlen mag.

Wir haben es bei den meisten Abschnitten und Unterteilen vermieden, ihnen eine den Inhalt kurz zusammenfassende Überschrift zu geben, sondern es vorgezogen, die betreffenden Erzählungsgruppen nach dem jeweilig einleitenden und abschließenden Stück zu benennen, weil wir den Eindruck hatten, es ließe sich nicht immer ungezwungen eine solche Überschrift finden. Wenn sich die Gruppierung der einzelnen Erzählungsstücke in der Siebenzahl bewegt, 1×7 oder 2×7, so macht diese Teilung keinen Anspruch darauf, daß sie damit durchaus das Richtige getroffen habe. Aber hier und da scheint sich doch solche Siebenheit bei Gruppierungen ganz natürlich zu ergeben, und vielleicht darf es nicht als zufällig betrachtet werden, wenn gerade das letzte Stück des Ev nach unserer Bezifferung als 13. zu stehen kommt, mithin nur eins, das 14. der betreffenden Reihe, zu fehlen scheint.

7. Zur Textüberlieferung.

In 1. Linie ist Tischendorfs editio octava benutzt und, aus wohlverständlichen Gründen, die althergebrachte Nomenklatur der Codd. noch beibehalten worden. Zur schnelleren Orientierung des Lesers wird es sich empfehlen, an dieser Stelle die in Betracht kommenden Unzialcodices zu registrieren. Die in Parenthese gesetzten römischen Ziffern bedeuten das Jahrhundert der Entstehung.

א Sinaiticus (IV; a. d. J. 331?), Petersbg. — **A** Alexandr. (V), London. — **B** Vatic. (IV; a. d. J. 331?), Rom. — **C** Ephraemi rescr. (V) Paris; enth. Mr 1, 17—6, 31; 8, 5—12, 29; 13, 19—16, 20. — **D** Bezae oder Cantabrig. (VI), graeco-lat., Cambrigde. — **E** Basileensis (VIII), Basel. — **F** Boreelianus (IX), Utrecht; enth. Mr 1, 1—41; 2, 8—23; 3, 5—11, 6; 11, 27—14, 54; 15, 6—39; 16, 19. 20. — **G** Seidelii I (IX—X), London (1/2 Blatt in Cambridge); enth. Mr 1, 13—14, 18; 14, 25—16, 20. — **H** Seidelii II (IX—X), Hamburg (1 Blatt in Cambridge); Mr 1, 1—31; 2, 4—15, 43; 16, 14—20. — **I**[8] frgm. Petrop. (V), Petersbg.; Mr 9, 14—22 (Bruchst.); 14, 58—70 (Bruchst.) — **K** Cyprius (IX med.), Paris. — **L** Parisiensis (VIII), „textus optimae notae“, häufig mit dem von B stimmend. Doppelter Mr-Schluß. — **M** Campianus (IX),

Paris. — **N** cod. Purpureus (VI), Fragm. in Patmos, Rom, London, Wien; enth. Mr 6, 53—7, 4; 7, 20—8, 32; 9, 1—10, 43; 11, 7—12, 19; 14, 25—15, 23 (hier viele Lücken); „multa habet haud malae notae". — $\mathbf{N^a}$ Cairensis (VI), Petersb. und Kairo, nur Mr 9, 14—18. 20—22; 10, 23. 24. 29. — **P** Guelpherbytanus (VI), Wolfenbüttel, cod. rescr.; Mr 1, 2—11; 3, 5—17; 14, 13—24. 48—61; 15, 12—37. — **S** Vatic. 354 (a. d. J. 949), Rom. — $\mathbf{T^d}$ Borgianus II (VII), Rom; Mr 1, 3—8; 12, 35—37. — $\mathbf{T^l}$ Paris. (VII); Mr 16, 6—18. — $\mathbf{T^u}$ Vindeb. (IV); Mr 15, 29—38. — **U**, früher Nanianus gen., Venetus Marcianus I (IX/X), Venedig. — **V** Moscuensis s. synodi 399 (IX), Moskau. — **W** Freerianus (IV/VI), Detroit, Michigan. Noch nicht ediert. S. zu Mr 16, 14f. — $\mathbf{W^b}$ frgm. Neapol. (VIII/IX); Mr 13, 21—14, 67. — $\mathbf{W^c}$ frgm. Sangallense (IX); Mr 2, 8—16. — $\mathbf{W^d}$ frgm. Cantabr. (IX); Mr 7, 3—4. 6—8. 30—8, 16; 9, 2. 7—9. — $\mathbf{W^f}$ frgm. Oxoniense aed. Chr. (IX); Mr 5, 16—21. 22—28. 29—35. 35—40. — $\mathbf{W^g}$ frgm. Londiniense (IX); Mr 1, 1—42; 2, 21—5, 1. 29—6, 22; 10, 50—11, 13. — $\mathbf{W^h}$ frgm. Oxoniense Bodl. (IX); Mr 3, 15—32; 5, 16—31. — $\mathbf{W^l}$ frgm. Parisiense I (VII); Mr 13, 34—14, 29. — $\mathbf{W^m}$ frgm. Paris. II (VII/VIII); Mr 1, 27—41. — $\mathbf{W^o}$ frgm. Mediolanense (IX); Mr 1, 12—24; 2, 26—3, 10. — **X** Monacensis (IX/X); mit Kommentar (bes. Chrys. u. Tit.) in Min.-Schrift; Reihenf. Mt, Jo, Lc, Mr (zu Mr fehlt der Komm.); von Mr ist erhalten 6, 47—16, 20, mit vielen Lücken. — **Γ** Oxon. (IX/X); Mr 1, 1—3, 34; 6, 21—16, 20. — **Δ** Sangallensis (IX/X), mit lat. Interlinearübersetzung, „also für die Schule, nicht für die Kirche" (Nestle). Der Text von Mr stimmt mehr als der der anderen Ev mit C und L. — $\mathbf{\Theta^b}$ Petropol. (VII); Mr 4, 24—35; 5, 14—23. — $\mathbf{\Theta^f}$ Petrop. (VI); Mr 1, 34—2, 12 (mit Lücken). — **Π** Petrop. (IX); bei Mr stammt 16, 18—20 von einer späteren Hand, in Min.-Schrift. — **Σ** Rossanensis (VI), in Rossano (Unteritalien) im erzbischöflichen Palast, Mt und Mr enthaltend; von Mr fehlt das Stück 16, 14—20. Mit Bild vom Evangelisten Mr. — **Φ** Beratinus (VI), in Berat (Albanien); Mr 1, 1—14, 62. — **Ψ** Athous Laurae (VIII/IX); Mr 9, 5—16, 20. Doppelter Markusschluß; der kürzere steht vor 16, 9. — **Ω** Athous Dionysii (VIII). — **ב** Athous Andreae (IX/X); Mr 1, 1—5, 40; 6, 18—8, 35; 9, 19—16, 20. — **ד**[10, 11, 12] mehrere frgm. Sinaitica aus V., VI., VII. Jahrhundert: Mr 1, 11—22; 2, 21—3, 3; 3, 27—4, 4; 5, 9—20; 12, 32—37; 14, 29—45; 15, 27—16, 10 (der kurze Schluß vor 16, 9). — Von weiteren Fragm. erwähnen wir noch ein Palimpsest in Damaskus Mr 2, 23—3, 5 (V/VII); ferner ein Fragm. in Damaskus aus dem VII. Jahrhundert aus Mr 6, 47—51. 52—56; 7, 1—14 (Greg. 0144);

ebendort Frgm. aus dem IX. Jahrhundert aus Mr 10, 35—38; 10, 44—11, 26 (Greg. 0154). — Zu erwähnen sind noch Fragm. auf Ostraka (Greg. 0153), Mr 5, 40 *παραλαμβάνει* — *ταλε[ιθα]* 5, 41; 9, 17 *διδάσκαλε* und einzelne Worte aus den folgenden Versen; 15, 21 *σίμωνα* — *αὐτόν*. — Der früher unter Nr. 309 als Min.-Cod. verzeichnete Cod. ist zu den Unz.-Codd. zu zählen. Gregory führt ihn unter 055 auf (Paris), X./XI. Jahrhundert.

Unter den zahlreichen Minuskeln ist zu beachten die nach dem irischen Gelehrten sog. Ferrar-Gruppe = min **13**, **69**, **124**, **346** (auch 543, 713, 788, 826, 828 gehören dahin), meist in Kalabrien geschrieben; ferner **1** (Basel), bei der Korrektur der ersten Erasmus-Ausgabe benutzt; auch 2 (Basel) und **3** (Wien) benutzte Erasmus; **14** (Paris) mit Spuren vorzüglicher älterer Überlieferung; **28** (Paris) erinnert an D, so auch **59** (Cambridge); **33** („die Königin unter den Kursiven“), mehr als andere mit B D L stimmend; p^{scr} (Scrivener) = **482** (Lond.); 2^{pe} (Petersburg) = **565**, mit Gold auf Purpur geschrieben (angeblich von Kaiserin Theodora); den Mr-Text gab Belsheim 1885 heraus; nach Hort eine vorzügliche Quelle des westlichen Textes; 7^{pe} (Petersburg) = **569** (Mr mit Komm. von Vict. v. Ant.); **579** (Paris) mit doppeltem Mr-Schluß.

Von **alten Übersetzungen** seien besonders genannt: 1. lateinische; *α*) altlateinische **a** (Vercell.), mit Lücken; **b** (Veron.), desgl.; **c** (Colbert., Paris); **d** die lateinische Übersetzung von **D**; **e** (Palat., Wien und Dublin; Mr 1, 20—4, 8; 4, 19—6, 9; 12, 37—40; 13, 2. 3. 24—27. 33—36; „optimae notae“; afrikanischer Typus; **f** (Brixianus), mit einigen Lücken; **ff**[2] (Corbei., Paris); **g**[1] (Sangermanensis, Paris); **i** (Vindob., mit erheblichen Lücken); **k** (Bobbiensis, Turin), aus dem IV./V. Jahrhundert; „vielleicht die wichtigste der altlateinischen Handschriften“ (Nestle), ebenfalls den afrikanischen Text bietend[40]), von Mr leider nur 8, 8—11. 14—16; 8, 19—16, 8; mit dem kurzen Schluß; **l** (Vratislav.); **n** (Sangall. I); Mr 7, 13—31; 8, 32—9, 10; 13, 2—20; 15, 22—16, 13; **o** (Sangall. II), nur Mr 16, 14—20; **q** (Monac.), mit ein paar Lücken; **r** (Dublin.), mit vielen Lücken; **t** (Bern.), nur Mr 1, 2—23; 2, 22—27; 3, 11—18; *β*) Vulgata (ed. Wordsworth and White). 2. syrische: in S^{cur} ist von Mr nur ein Stück des Mr-Schlusses vorhanden: 16, 17 von *τοῖς πιστεύσασιν* an bis zu Ende, V. 20; im Syr^{sin} (= S^s) fehlt gleich zu Anfang 1, 1—11 und 12 init.;[41]) dann 1, 44—2, 20; 4, 19—40; 5, 27—6, 4; schließt mit 16, 8. Syr. Hiersol. (= S^h) enthält Mr 5, 24—34; 6, 1—5; 11, 22—25; 12, 28—44. Die Peschita benennen wir nach Zahns Vorgang mit S^1; die

---

[40]) S. H. v. Soden, Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen. 1909.

[41]) Bequemste Ausgabe des S^{cur} und S^{sin}: F. Crawford Burkitt, Evangelion da-Mepharresche. I. Text. II. Introduct. a. Notes. 1904.

auf Grund der Philoxeniana (v. J. 508) bearbeitete Ausgabe des Thomas v. Heraclea v. J. 616 mit S^3. Außerdem: arm (vgl. zu Mr 16, 8: „des Presbyters Aristion“ in einer Handschrift des Klosters Etschmiazin); memph (oder copt, richtiger: bohairische Übersetzung; derselben lag ein besonders reiner und von den sog. abendländischen Zusätzen freier griechischer Text zugrunde), sahid; — aeth; — goth.

Sehr verdienstlich sind die in unserer Auslegung öfter herangezogenen „Textkritischen Bemerkungen zu Marcus“ von F. Blaß (in „Beitr. z. Förd. christl. Theol.“ 1899, 3. Jahrg., Heft 3).

8. Zur Auslegungsliteratur.

Der Literatur über Mr und auch der Auslegungen des Mr ist bekanntlich vom 19. Jahrhundert an Legion. Um so spärlicher wurde Mr in der alten Kirche besonderer Auslegung gewürdigt. Bei der Eigenart des Mr, seiner Kürze und seinem Verhältnis zu den anderen Ev, nimmt das nicht Wunder. Victor von Antiochien, eine noch nicht genügend ins Licht gerückte literarische Größe, gilt als Verf. einer Auslegung, die in eine in verschiedener Gestalt überlieferte Catenensammlung übergegangen ist: lat. 1580 von Thd. Peltanus; griech.-lat. von Possinus 1673 (cod.?; dazu Glossen eines „Anonymus“ [cod. Vatic.] und eines codex Tolosanus); griech. von Matthäi (nach Moskauer codd.) in 2 Bdd. 1775 (Moskau) und endlich von Cramer 1844 (Caten. I, 261 ff.; meist nach einem cod. Oxon. herausgegeben). Cramer scheint die verdienstvolle Ausgabe von Matthäi unbekannt geblieben zu sein. Ich zitiere zumeist nach Cramer. Weiter sind zu nennen die catenenartigen Werke von Theophylakt (Erzbischof von Ochrida in Bulgarien, um 1077; Migne s. gr. 123, 487—682) und Euthymius Zigabenus (Mönch in Konstantinopel, um 1115; Migne s. gr. 129, 765—852). Von Oecumenius (um 990) haben wir keine Ev-Auslegung.

Was die lateinische Kirche betrifft, so sind zuerst die von Morin (in Anecdota Maredsolana III, 2, 319 ff.) herausgegebenen Homilien zu Mr von Hieronymus zu nennen, in Bethlehem gehalten. Ferner der auf Mr bezügliche Teil eines breviarium super quattuor evangelistas, das fälschlich dem Hieronymus zugeschrieben wurde (s. darüber meine Abhandlung: Ein alter lat. Kommentar über die 4 Ev in den Theod. Zahn gewidmeten Theol. Studien 1908, S. 391—426; auch separat erschienen; der Text liederlich gedruckt nach Martianay noch Migne s. l. 30, 547 ff.; vielleicht auf Fortunatianus von Aquileja zurückgehend); sodann ein etwas längerer ebenfalls pseudohieron. Kommentar zu Mr (s. darüber meine Abhandlung: Ein vergessener lat. Mr-Kommentar,

NKZ XVIII, S. 427—469; wahrscheinlich aus dem 7. Jahrhundert und in England entstanden, möglicherweise von Hadrian, dem Begleiter des Theodorus von Tarsus, herrührend). Wir zitieren gelegentlich jenes Buch als Ps.-Hier. brev., dieses schlechtweg als Ps.-Hier. — Bedas († 735) Kommentar ist mit besonderem Fleiß gearbeitet (Migne, 92, 133—302). Aus der Zeit nach der Reformation nennen wir nur folgende Kommentare oder Glossensammlungen: Calvin (in harmoniam evangelicam 1555), Grotius († 1645), Bengel (1752), Wettstein (1751); aus dem 19. Jahrhundert die Werke von C. Fr. Aug. Fritzsche (Ev Marci, 1830), de Wette ([1]1836; [3]1846), Bleek (Syn. Erklärung der 3 ersten Ev, herausgegeben von Holtzmann, 1862), H. A. W. Meyer (Krit. exeg. Handb. über das Ev des Mr und Lc. 5. Aufl., die letzte von eigener Hand, 1867; 9. Aufl. 1901 von B. u. J. Weiß), Aug. Klostermann (das Mr-Ev, 1867), B. Weiß (das Mr-Ev und seine synopt. Parallelen 1872), Keil (Komm. über die Ev-Mt und Lc 1879), H. Holtzmann (die Synoptiker[3] 1903), Gould (a critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark; im International Critical Commentary 1896), Nösgen (im Kurzgef. Komm. von Strack und Zöckler, 1897), Henry Swete (the Gospel according to St. Mark 1898), J. H. Lichtenstein (das Ev des Mr, Komm. zum NT, mit besonderer Berücksichtigung von Midrasch und Talmud: übersetzt von Fiebig, 1903), Jul. Wellhausen (das Ev Marci 1903; 2. Ausg. 1909), Ad. Merx (die Ev des Mr und Lc 1905; vgl. desselben „Vier kanon. Ev nach ihrem ältesten bekannten Texte" 1897), Erich Klostermann (Handb. z. N.T 2. Bd. 1907). — Mit Nutzen wurden auch eingesehen die „aus Joh. Chr. K. v. Hofmanns Vorlesungen über das Mr-Ev" herausgegebenen Bruchstücke (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben II, 1881 (S. 236 ff., 343 ff.), III, 1882 (S. 299 ff., 617 ff.).

Zu erwähnen sind noch: W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Ev. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Mr-Ev. Göttingen 1901. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Mr-Ev 1905 (gegen Wrede). Von katholischen Autoren neuerer Zeit seien genannt: Bisping ([2]1868), P. Schanz (1881), J. Knabenbauer (im Cursus script. sacr. N.T I, 2. 1894), P. Fr. S. Tiefenthal (1894).

Auslegung des Markus-Evangeliums.

Überschrift des Buches 1, 1. — „Anfang des Ev[1]) Jesu Christi“: das ist, wie schon in der Einleitung (s. o. S. 14 f.) gezeigt worden, Überschrift des ganzen Buchs und bedeutet den Anfang, die Anfangsstufe der frohen Botschaft, wie sie Jesus, welcher Christus, d. h. der verheißene und erwartete König des Gottesreiches ist, verkündigt hat und noch verkündigen läßt. Wir werden es also in unserem Buch zu tun haben mit dieser frohen Verkündigung, wie sie zu Anfang, auf der Anfangsstufe, im Gegensatz zur Fortsetzung und zur abschließenden Vollendung geschieht und zu geschehen hat, wie sie den in ihrer christlichen Erkenntnis noch Unmündigen, den Katechumenen, angemessen ist. Die Worte *υἱοῦ (τοῦ) ϑεοῦ* sind wahrscheinlich ein späteres Einschiebsel. Origenes u. a. Väter haben sie nicht gelesen;[2]) wahrscheinlich auch Irenaeus nicht; auch der ursprüngliche Text des Sin. und ein paar Minuskeln haben sie nicht. Dazu kommen einige alte Übersetzungen. Es wäre schwer begreiflich, warum sie ausgefallen sein sollten. Die kürzere Form entspricht überdies der Weise des Markus

---

[1]) S^h hat bloß *εὐαγγ.* für *ἀρχὴ τ. εὐαγγ.*

[2]) Vgl. Iren. III, 11, 8 graece (nach Anast. Sin. Quaest. 144), wo die lat. Übersetzung bloß initium evangelii, selbst ohne Jesu Christi, hat (Iren. legt hier dem Mr die Cherubimeigenschaft des fliegenden Adlers bei); Orig. an 5 Stellen (4 mal griech., 1 mal in lat. Übersetzung), Basil. adv. Eunom. (ed. Garner I, 250), Tit. v. Bostra († 361) adv. Manich. ed. Lagarde 81, Serap. adv. Manich., Cyrill. Hier. cat. 3, c. 6, Victorin. apoc. 4, 7, Hier. 2 mal (zu Mal. 3, 1 u. ad Pammach. ep. 57). Der Zusatz *υἱοῦ ϑεοῦ* bei $א^a$BDL (*τοῦ ϑεοῦ* die meisten codd.), it vg S^1S^3, Iren. interpr. III, 10, 6 (das Zitat lautet, initium evg. J. Chr. filii dei etc. Nachher: manifeste initium evgi. esse dicens sanctorum prophetarum voces etc.), III, 16, 3; Ambr., Hier. ad. Mt 3, 3, Aug. cons. 39. — Burgons Versicherung, daß der Zusatz durch alle Versionen bezeugt sei, läßt sich nicht mehr halten. Er fehlt in alten Hss der aram. Übersetzung (s. Nestle, Einf. in das NT^3, 247), und wie sich nunmehr gezeigt hat, auch im paläst. Syrer (s. Cod. Climaci rescriptus herausg. v. Lewis 1909; vgl. Nestle in Th L Bl 1909, Sp. 354).

(vgl. 8, 29 mit Mt 16, 16 und Lk 9, 20) und dem Charakter eines Buchtitels. In *υἱοῦ θεοῦ* scheint sich schon die Auffassung des Genitivs als eines Genit. obj. zu verraten, als wäre von einem Evangelium die Rede, das Jesum als Christum und als Sohn Gottes zum Inhalt hätte.

Einleitung. 1. Stück: Johannes der Täufer 1, 2—8. Der Evangelist erzählt uns zunächst unter Hinweis auf eine „beim Propheten Jesaja" geschriebene Weissagung von dem Auftreten und der Wirksamkeit des Wegbereiters Jesu, der Stimme des Predigers in der Wüste, Johannes des Täufers, seiner Predigt, seiner Tauftätigkeit und vor allem von der durch ihn vollzogenen Taufe Jesu selbst. Der Weissagung gemäß[3]) fand dieses Auftreten statt, *ἐγένετο* v. 4. Ohne Zweifel ist *ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* und nicht *ἐν τοῖς προφήταις* zu lesen.[4]) Schon Porphyrius rückte es den Christen auf, daß hier dem Jesaja atl Sätze zugeschrieben würden, welche eine Mischung aus Maleachi und Jesaja darstellten.[5]) Hieronymus konnte darauf hinweisen, daß ihm „Männer der Kirche sehr ausführlich geantwortet hätten", — welche, wissen wir nicht. Von den beiden Lösungen, welche Hieronymus, nach Vorgang anderer, selbst gibt, kann die erste, daß nämlich der Name Jesajas durch Versehen der Abschreiber entstanden sei,[6]) nicht ernstlich in Betracht kommen. Auch seine zweite Auskunft befriedigt nicht: der Vf habe aus zwei verschiedenen Schriftzeugnissen (Mal 3, 1; Jes 40, 3) ein Ganzes hergestellt.[7]) Denn wie erklärte sich dann die Nennung des Jesaja allein, anstatt des Maleachi und des Jesaja? Man hat gesagt: die Jesaja-Stelle sei für den Vf die Hauptsache; das Maleachi-Wort

---

[3]) *Καθώς*, nicht *ὡς* (Rec.) ist zu lesen, mit ℵB u. a.

[4]) Die Wucht der Zeugen ist so stark, daß hier keine Zweifel obwalten können: ℵBDLΔ it vg S¹S³mgSh, Iren. III, 11, 8 griech. u. lat. (anders III, 10, 6 u. III, 16, 3), Orig. 4 mal, Porphyrius, Euseb., Hier., Aug. u. a. Früh besserte man *ἐν τοῖς προφήταις* (so Rec., AEF usw.).

[5]) Hier. zu Mt 4, 3: Porphyrius istum locum Marci evgstae principio comparat, in quo scriptum est: *Initium evgi . . . rectas facite semitas eius.* Cum enim testimonium de Malachia Isaiaque contextum sit, quaerit, quomodo velut ab uno Isaia exemplum putemus assumptum. Cui ecclesiastici viri plenissime responderunt. Nos autem nomen Isaiae putamus additum scriptorum vitio, quod et in aliis locis probare possumus; aut certe de diversis testimoniis scripturarum unum corpus effectum. Lege decimum psalmum et hoc idem reperies. Vgl. Tract. in Marci evg. 1, 2 Anecd. Mareds. vol. III, pars II, 319f.; ep. 57 ad Pammach.

[6]) Euseb.: *γραφέως ἐστὶ σφάλμα* (nach Caten. zu Mc., Cramer I, 266).

[7]) Origenes (in Ev Jo tom. VI, 14 zu Jo 1, 23: *ὅτι ὁ Μᾶρκος δύο προφητείας ἐν διαφόροις εἰρημένας τόποις εἰς ἓν συνάγων πεποίηκε κτλ.* — Hier. s. Anm. 5; ferner zu Mal 3, 1: evgsta duo testimonia Malachiae et Isaiae sub unius prophetae sermone contexens. Ad Pamm.: hoc exemplum ex duobus prophetis compositum est, de Malachia videlicet et Isaia.

bilde nur eine Art Einleitung dazu: „so spricht der Herr".[8]) Aber diese Fassung wird denn doch dem wahrlich nicht nebensächlichen Inhalt des Satzes aus Maleachi nicht gerecht. Oder man meinte: Jesaja sei der auctor primarius, auch für Maleachi. Aber sollte der Evangelist solche Erwägung angestellt haben? Und warum steht dann nicht das Wort des Jesaja an erster statt an zweiter Stelle? Am ehesten wird sich das Rätsel aufklären, wenn man unter Voraussetzung eines Gedächtnisfehlers des Vf annimmt, daß Markus die beiden Prophetensprüche aus Mt 11, 10 und 3, 3 zusammengeschweißt und die Zurückführung beider auf Jesaja aus Mt 3, 3 entnommen hat, wo es ausdrücklich heißt: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος κτλ.*, während Mt 11, 10, ohne Angabe der Schriftstelle, bloß lautet: *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω κτλ.* Es ist aber zu beachten, daß Mt 3, 3 nur die Jesaja-Stelle (= Mr 1, 3) und Mt 11, 10 nur die Maleachi-Stelle (= Mr 1, 2) vorliegt. Unser Vf zeigt sich abhängig von Matthäus und verrät hier wenigstens keine selbständige, unmittelbare Kenntnis des hebr. Grundtextes. Das ergibt sich aus dem Wortlaut der Prophetensprüche, wie Markus ihn bietet. Der Wortlaut der Maleachi-Stelle weicht vom Grundtext und den hier einigermaßen genau übersetzenden LXX ab (LXX: *ἰδοὺ [ἐγώ* add ℵ^c A] *ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.* Mr: *ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγ. μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου.* Mt: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγ. μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου*, ebenso Lk 7, 27 ohne *ἐγώ*. Hebr.: הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי „siehe ich sende meinen Boten, und der bereitet einen Weg vor mir". Die Verwandtschaft von Markus und Matthäus leuchtet ein. Letzterer aber kombiniert die Maleachi-Stelle mit 2 Mo 23, 20, woraus bei ihm das *ἐγώ*[9]) und das *πρὸ προσώπου σου* entstammt (2 Mo 23, 20 LXX: *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστ. τὸν ἄγγ. μου πρὸ πρ. σου*, nämlich Israel). Bei Maleachi ergeht die Rede „Jahves Zebaoth" an sein Volk (vgl. 3, 1b: „plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Allherr, den ihr suchet, und der Engel des Bundes, des ihr begehret, hat Jahve Zebaoth gesprochen"). Der Allherr ist natürlich Jahve selbst; der Bundesengel aber bedeutet die auch sonst im AT bezeugte Selbstdarstellung Gottes in einer überaus herrlichen Angelophanie. Bei Markus redet Gott den von ihm gesandten Heiland Israels an. Das ist nach unserem

---

[8]) So z. B. Haupt, atl Zitate 248. Ähnlich schon Hier. zu unserer Stelle Anecd. Mar. III, II, 320: expositio ipsius capituli (nämlich zur Jesaja-Stelle) in alio propheta melius dicitur.

[9]) Das *ἐγώ* ist bei Mr 1, 2 entschieden zu streichen (BDit und viele vg-codd), ist aber sicher zu lesen Mt 11, 10.

Zusammenhang eben der Jesus Christus, dessen Evangelium uns von Markus in seinem Buche dargeboten werden soll. Nach Maleachi will Jahve selber kommen: „vor mir“; aber doch wieder nicht er selbst in seinem an sich seienden Wesen, sondern in dem „Bundesengel“; in diesem will er seine Herrlichkeit als Richter und König offenbaren. Dieser Bundesengel ist nach der Fassung des Markus der angeredete Jesus Christus, *διαθήκης νέας μεσίτης*, wie er Hb 12, 24 heißt; vgl. Lk 1, 76: *προπορεύσῃ πρὸ προςώπου κυρίου,* und vor seinem Angesichte her wird, wie Gott ihm verkündigt, Gottes Bote geschickt, der ihm seinen Weg bereiten soll, wie sich ein König durch einen vorausgesandten Herold den Einzug zu seinem Volke vorbereiten läßt. Diese Weissagung von der Sendung eines wegbereitenden Boten nun wird erläutert durch einen Jesajaspruch, welcher eben darum, weil er als Erläuterung gemeint ist, asyndetisch angefügt ist: eine Stimme (erschallt) in der Wüste, das will sagen: der Bote Jahves, der Wegbereiter Jesu Christi, ist derjenige, welcher seine Stimme in der Wüste laut erhebt: bereitet den Weg des Herrn, machet gerade seine Steige![10]) (v. 3). Also der, welcher seinen Einzug halten will, ist kein anderer als der Herr, *κύριος*. Wir haben hier deutlich eine Gleichsetzung des Heilsgottes, welcher im AT sein Kommen in Aussicht stellt, mit der Person Jesu Christi. Wo, wie, in wem aber ist nun jene Weissagung von der „Stimme“, die andere auffordert, die Wegbereitung zu vollziehen, Wirklichkeit geworden? Darauf gibt uns v. 4 die Antwort. Allem dem, was die nach Jesaja benannte Weissagung enthält, entsprach es, daß der Täufer Johannes auftrat und zwar in der Wüste und als ein solcher, der eine Taufe, eine Besprudelung, verkündete, welche als äußeres Zeichen die geforderte Sinnesänderung begleitete, und bei welcher es auf Vergebung von Sünden abgesehen war. Denn ohne Zweifel ist zu lesen: *ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων κτλ.* Das *ὁ* vor *βαπτίζων* ist nicht zu streichen noch ist zu lesen: *Ἰωάννης ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίζων καὶ κηρύσσων* noch *Ἰ. ὁ βαπτ. ἐν τῇ ἐρ. κηρύσσων* (so B und einige min.). Alle diese Varianten erklären sich am leichtesten aus der von uns für richtig gehaltenen LA.[11]) Johannes heißt hier *ὁ βαπτίζων* wie 6, 14. 24:[12]) der dadurch bekannte Mann, daß er die in der Ver-

[10]) Das Zitat Jes 40, 3 wird nach LXX gegeben; nur daß diese für *αὐτοῦ* hinter *τρίβους* bieten: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (nach Hebr.). Das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* will zu *βοῶντος* gezogen werden. Im Grundtext freilich gehört es zum folgenden, entsprechend dem parallelen „in der Steppe“, welches die LXX auslassen.

[11]) Die Handschriften variieren mannigfach. Abgesehen vor dem *καὶ* vor *ἐγένετο* (wodurch vermieden werden sollte, *ἀρχή* V. 1 als Prädikat zu *Ἰωάννης* zu ziehen) bietet ℵ das Richtige.

[12]) Vgl. Blaß, ntl Gramm.² § 73, 3.

gangenheit andauernde Tätigkeit des Taufens ausübte. Die Bezeichnung ὁ βαπτιστής ist unserem Evangelisten nicht fremd: 6, 25; 8, 28; aber jene andere ihm eigentümlich. Zweierlei erscheint dem Vf bei Johannes im Hinblick auf die Weissagung wichtig: einmal daß er in der Wüste auftrat, und zweitens daß er eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden verkündigte.[13]) Welches der Inhalt seiner Predigt war, wird also nicht unmittelbar gesagt, sondern nur sehr allgemein ausgedrückt. Obwohl Johannes um des in die Augen fallenden und bis dahin so nicht dagewesenen Taufbrauchs willen den Beinamen der Täufer erhielt, war doch seine Hauptwirksamkeit eine laute und öffentliche Verkündigung, allerdings eine solche, die die Hörer zu bewegen suchte, sich taufen zu lassen: eine Taufe freilich, welche von gründlicher Sinnesänderung begleitet sein sollte. Nur solche Taufe konnte das Ziel erreichen und den Erfolg haben, daß Vergebung der Sünden eintrat. Es ist nicht schwer, aus dem kurzen und konzisen Objekt des κηρύσσειν eine direkte Form der Predigt des Täufers zu rekonstruieren: „Tut Buße, ändert eures Herzens Richtung und laßt euch vom Wasser der Taufe übersprudeln, so wird euch solche Wassertaufe Vergebung der Sünde bringen.“ Vergebung der Sünde aber bildet die unerläßliche Vorbedingung für die verheißene Heraufführung eines neuen Standes der Menschheit und des ganzen Kosmos, wie sie durch die Ankunft des Herrn zu seinem Volk geschehen soll. Gewiß ist Buße das Wichtigste, worauf es ankommt. Aber sie allein genügt doch auch nicht: sie soll sich äußerlich dokumentieren durch Übernahme der Wassertaufe, und an beides ist die Verheißung der Vergebung der Sünden geknüpft. Und diese Doppelwirksamkeit des Johannes, sein Predigen und sein Taufen, sowie dies, daß er „die Wüste“ [14]) und nicht etwa des

---

[13]) Nicht angängig ist es mit A. Klostermann βάπτισμα μετανοίας auch als Objekt zu βαπτίζων zu beziehen. Dann hätte ἐν τῇ ἐρήμῳ eine verkehrte Stelle, auch erwartete man eher ὁ κηρύσσων καὶ βαπτίζων als umgekehrt.

[14]) Es heißt, ohne jegliche geographische Näherbestimmung, lediglich ἐν τῇ ἐρήμῳ. Mt fügt dagegen hinzu τῆς Ἰουδαίας. Der Vf will betonen, daß Johannes in der Wüste, im Gegensatz zu einem ordentlichen kultivierten Wohnplatz, auftrat. Der Artikel deutet an, daß ihm eine bestimmte Wüste vorschwebt, vgl. dagegen den Ausdruck εἰς ἔρημον τόπον V. 35; 6, 31 f.; Lk 4, 42; Mt 14, 13; ἐπ᾽ ἐρήμοις τόποις Mr 1, 45. Anders ist der Artikel zu beurteilen in Stellen wie Mt 24, 26: ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, Lk 15, 4; Off 12, 6. 14. Hier liegen Gleichniszüge individualisierender Art vor. Dahin gehört auch das ἐν τῇ ἐρήμῳ der Jesajastelle 40, 3. Der Leser konnte zunächst unmöglich wissen, welche Wüste der Vf meinte. Anders Lk 3, 2 (vgl. 1, 80), wo jeder, der Kap. 1 u. 2 gelesen hatte, wissen mußte, daß nur eine Gegend in Judäa gemeint sein konnte und nirgendwo anders. Auch sonst ist, wo in rein erzählenden Abschnitten von ἡ ἔρημος die Rede ist (z. B. Mt 4, 1; 11, 7; Jo 3, 14; 6, 31; 11, 54), der Leser nie im Unklaren. Wir sehen in der Ausdrucksweise des Markus einen Zug, welcher

Landes Hauptstadt Jerusalem oder irgend eine andere Stadt oder überhaupt eine von menschlichen Ansiedlungen besetzte und von menschlicher Kulturarbeit erfüllte Gegend zum Schauplatz seiner Wirksamkeit erkor, beruhte nicht auf eigenem Einfall, war auch nicht irgendwie zufällig, sondern geschah auf Gottes unmittelbare Veranstaltung. Gott hat Prophetensprüche Wirklichkeit werden lassen und darum ihn auf den Plan gestellt. In diesem Sinne konnte auch Lk 3, 2 sagen: *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην . . ἐν τῇ ἐρήμῳ.* Seine Taufe, d. h. aber überhaupt seine historische Erscheinung und seine Wirksamkeit, war nicht von Menschen, sondern vom Himmel (Mr 11, 30 u. Par.). Die Wüste war um ihrer Entlegenheit und um ihrer zu streng asketischem Leben nötigenden Beschaffenheit willen der geeignetste Ort für diesen Bußprediger. Sie war aber mit ihren Hügeln und Bergen, ihren Schluchten und Tälern, ihrem zerrissenen, höckerigen und rauhen, unwegsamen, steinigen Boden ein passendes Abbild der für eine Ankunft des Herrn zum Gericht seines Volkes so gar unvorbereiteten Herzen. Kurz, aber doch anschaulich schildert der Evangelist (V. 5), wie zu diesem einzigartigen göttlichen Boten und Wegbereiter des Messias „das ganze jüdische Land und alle Jerusalemiten“ hinauszogen und von ihm im Jordanfluß getauft wurden, wobei sie ihre Sünden bekannten. Die Imperfecta *ἐξεπορεύετο, ἐβαπτίζοντο* schildern, was geschah, was immer wieder geschah. Zu dieser Schilderung gesellt sich eine Beschreibung von Johannes' äußerer Gestalt und seiner Lebensweise (V. 6): „er war bekleidet mit Haaren vom Kamel und einem ledernen Gürtel um seine Hüfte,[15]) und aß Heuschrecken und wilden Honig“, denn

---

andeutet, daß er nicht weit von der hier gemeinten Wüste zu Hause war. Da bedurfte er keiner lokalen Näherbestimmung. „Die Wüste“ war für die Jerusalemiten die Wüste Juda (Richt 1, 16; Ps 63, 1). S. Buhl, Geogr. des alt. Paläst., S. 96 ff. § 61 (vgl. S. 111 f., § 71); S. 19 ff., §§ 13. 14. 11. Es ist die Gegend zwischen dem gegen Osten steil abfallenden (ca. 750 m Mittelhöhe) Gebirge Juda und dem Jordan gemeint, nordwestlich vom Toten Meere.

[15]) Für *ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου* (Mt: *εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου*; Lk hat überhaupt nicht die Beschreibung der Gestalt des Täufers) hat D *ἐνδ. δέρρην* (= *δέρριν* Haut, Fell, lederne Decke, gegerbtes Fellkleid u. ä., LXX häufig, z. B. 2 Mo 26, 7 ff., für יְרִיעָה Teppich, aber auch einmal für אַדֶּרֶת, *καὶ ἐνδύσονται δέρριν τριχίνην* Pelzkleid, nämlich die falschen Proph., Sach 13, 4), a: pellem. Ferner lassen D a b ff² t sowie der Vg-cod mt die Worte *καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ* aus. Blaß billigt diese LA von D: „Man zieht keine Kamelshaare an, sondern einen daraus gefertigten Rock, und zieht auch keinen Gürtel an, sondern bindet ihn um“ (Textkrit. Bemerkungen zu Markus, S. 56 f.). Die Verfälschung stamme aus Mt 3, 4. Aber jenes Urteil ist gar zu pedantisch. Die interessante Stelle aus Chrys. (hom. 68), auf welche Nestle, ZNW VIII, 238 aufmerksam macht, trägt zur Entscheidung nichts bei, zeigt aber doch die scharfe Scheidung zwischen Kleidern, die aus Kamelhaaren gewebt waren, und Lederkleidern.

wir werden nicht etwa mit einigen alten Zeugen bloß zu lesen haben: „er war bekleidet mit einem ledernen Gewand". Es ist, wie wenn wir einen aus Judäa hinausziehenden heilsbegierigen Menschen begleiten und ihn seine Eindrücke wiedergeben sehen. Daher an erster Stelle die Pilgerwanderung und darauf erst die Beschreibung des Täufers. Umgekehrt erzählt Mt 3, 4 u. 5. Ob vielleicht Markus selbst einer unter jenen Wallfahrern gewesen ist und hier persönliche Erinnerungen erzählt? Es ist ganz undenkbar, daß er, damals ohne Zweifel ein junger Mann, in Jerusalem ansässig, nicht auch von jener gewaltigen Begeisterung sollte ergriffen worden sein.

Die Predigt des Johannes war in V. 4b noch nicht vollständig charakterisiert, sondern nur soweit beschrieben, als sie die zur Taufe sich Anschickenden oder zur Taufe Ermahnten betraf. Was er denen predigte, an denen er die Taufe vollzogen, lesen wir V. 7 u. 8. Der Stärkere als er, so sagt er, werde hinter ihm herkommen, dem er nicht tüchtig genug sei niedergebückt den Riemen seiner Sandalen zu lösen. Obwohl es Jo 1, 27 in ähnlicher Wendung heißt: *οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος*, hat man kein Recht das *ἱκανός*, welches sich an unserer Stelle bei allen Synoptikern findet, einem *ἄξιος* gleichzusetzen. Johannes will in der Tat betonen, daß er jenem Riesen an Kraft gegenüber nicht einmal den leichten Sklavendienst der Sandalenlösung — Mt 3, 11 sagt: *τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, die Sandalen zu tragen — zu verrichten imstande sei.[16]) Man beachte das dem Mr eigentümliche, veranschaulichende *κύψας* (procumbens it., vg.). Der Täufer weiß also, daß er Vorbote eines Gewaltigeren ist, dessen nämlich, in dem der Herr

---

Chrys. vergleicht das Leben der Weltleute mit dem der „Gekreuzigten", d. i. der Mönche. Diese führen ein engelgleiches Leben. *Καὶ ἡ στολὴ δὲ αὐτοῖς τῆς ἀνδρίας ἀξία· οὐ γὰρ δὴ κατὰ τοὺς ἐκλελυμένους ἑλκεχίτωνας* (nicht nach Art der verweichlichten Männer, welche lange Schleppgewänder tragen) *καὶ τοὺς ἐκνενευρισμένους* (Entnervten) *καὶ διακλωμένους εἰσὶν ἐστολισμένοι· ἀλλὰ κατὰ τοὺς μακαρίους ἐκείνους ἀγγέλους, τὸν Ἠλίαν, τὸν Ἐλισσαῖον, τὸν Ἰωάννην, κατὰ τοὺς ἀποστόλους τῶν ἱματίων κατεσκευασμένων αὐτοῖς, τοῖς μὲν ἀπὸ τριχῶν αἰγῶν, τοῖς δὲ ἀπὸ τριχῶν καμήλων· εἰσὶ δὲ οἷς καὶ δέρματα ἤρκεσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῦτα πάλαι πεπονηκότα* (veraltet, abgetragen). Vgl. Hb 11, 37 *ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν.* 1 Kö 19, 19; 2 Kö 1, 8 von Elias; — *σάκκος τρίχινος* Off 6, 12. S. Zahn zu Mt 3, 4. Ich halte die LA in D für verkehrt. Sie dürfte aus der Tendenz entstanden sein, die Askese des Täufers stärker zu machen als sie war: aus einem immerhin simplen, rauhen, aber doch gewobenen Kleide wurde ein gegerbtes Fell.

[16]) Auch Mt 8, 8 u. Lk 7, 6, in der Rede des Hauptmanns von Kapernaum: *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς* soll der Gegensatz zwischen der unbeschränkten Allmacht Jesu, dem die Geistergewalten des Himmels zur Verfügung stehen, und der bei allem irdischen Ansehen und bei aller scheinbaren äußeren Macht doch notorischen Machtlosigkeit und Schwachheit hervorgehoben werden.

sein Volk besuchen will. *Ἰσχυρός* ist nicht selten im AT als Substantiv Bezeichnung für Gott selbst, hebr. אֵל (2 Sam 22, 31 f.; 23, 5; Hiob 22, 13; 33, 29; 34, 31; 36, 22 u. a.), oder dient als Adjektiv zur Charakterisierung Gottes (Ps 7, 12; 42, 2: אֵל, 5 Mos 10, 17: גִּבּוֹר). Der Messias heißt Jes 9, 6 *θεός, ἰσχυρός*. Als der unumschränkt Starke überwindet er alle Feinde. Auch Johannes ist bis zu einem gewissen Grade *ἰσχυρός*. Die gewaltigen Volksmassen, die zu ihm hinausströmten, beugte er unter sich durch die Macht seiner Persönlichkeit. Sie taten, was er begehrte: sie ließen sich von ihm taufen und scheuten sich nicht, ihre Verfehlungen offen und laut zu bekennen. Aber jenem Stärkeren gegenüber hat selbst Johannes weniger zu bedeuten als ein die niedrigsten und einfachsten Dienste tuender Sklave gegenüber seinem irdischen Gebieter. Und dieser starke Held hat eine ganz andere Taufe in Bereitschaft für die, welche von ihm selbst, dem Boten und Wegbereiter, die Wassertaufe empfangen haben, nämlich die Taufe mit heiligem Geist.[17]) Wie das gemeint ist, bleibt unbestimmt. So viel aber erkennt man: der Täufer sammelt durch seine Bußpredigt und Wassertaufe eine der Sündenvergebung teilhaftig und sich bewußt werdende Gemeinde, damit diese von dem hinter ihm herkommenden Stärkeren, dem Herrn selbst eine Überflutung mit heiligem Geiste empfange. Der heilige Geist ist lebenschaffendes Prinzip. Dieses kann erst in denen wirksam werden, bei welchen die Vergebung der Sünden erfolgt ist. Für die Leser mußte dieser weissagende Verheißungsspruch des Täufers von persönlichster Bedeutung sein; denn sie sollten ja, wenn anders gerade Katechumenen in erster Linie als Leser unseres Ev zu denken sind, in allernächster Zeit beides empfangen, nicht bloß eine Wassertaufe zur Vergebung der Sünden, sondern auch in Verbindung damit unter Handauflegung eine Neubelebung, sich kundgebend in heiligem Wandel und in einer Fülle von Charismata, durch den vom verklärten Jesus ausgehenden heiligen Geist (vgl. AG 1, 5; 2, 38; 8, 12; 17; 10, 44. 47; 19, 6; 1 Kr 12, 4 ff.; 1 Th 1, 5; Hbr. 6, 2 u. a.). Diesem Stärkeren sollen sie dann begegnen (Hbr 12, 24). Diejenigen Leser aber, welche auf den Empfang dieser Doppelgabe als auf etwas Geschehenes zurückblicken konnten, erkannten darin um so eher etwas von Erfüllung jener Johannes-Verheißung.

2. Die Taufe Jesu: 1, 9—11. Alsbald führt nun auch der Evangelist diesen Stärkeren seinen Lesern vor Augen. Freilich als starker Held erscheint Jesus zunächst gar nicht. Vielmehr wurde er „in jenen Tagen" (vgl. Mt 3, 1), d. h. in der durch

[17]) P Φ (cod. Beratinus) u. a. S³ (mit *) haben noch das aus Matthäus und Lukas stammende *καὶ πυρί*. Für Markus war der dadurch ausgedrückte Gedanke, daß der Messias sein Volk nicht bloß beleben und verklären, sondern auch strafen werde, nicht brauchbar.

Johannes' Predigt und Taufwirksamkeit charakterisierten Zeit, als er von dem in Galiläa gelegenen Nazareth hergekommen war, von Johannes im Jordan — das εἰς deutet auf irgendwelchen Untertauchungsakt — getauft, er, der Vertreter Jahves Zebaoth von seinem Herold und schwachen Diener, also ganz so wie andere auch. Wie sich das zusammenreimt, darüber verlautet kein Wort. Der Evangelist eilt. Daß es sich gleichwohl bei diesem Kommen und Getauftwerden Jesu um etwas Außerordentliches handelt, deutet schon das καὶ ἐγένετο an (2, 15; 4, 4), an welches sich, echt hebräisch (vgl. 1 Mo 4, 3), die Hauptbegriffe ἦλθεν κτλ. asyndetisch anschließen. Sodann wird uns erzählt (V. 10), daß Jesus sofort beim Heraufsteigen aus dem Wasser aufs höher gelegene Ufer den Himmel zerrissen und den Geist als eine Taube auf sich niedersteigen gesehen habe, sowie daß eine Stimme vom Himmel ergangen sei[18]: „Du bist mein geliebter Sohn, ἐν σοὶ εὐδόκησα." Denn selbstverständlich kann das Subjekt in V. 10 nicht Johannes, sondern nur Jesus sein.[19]) Markus mochte Jes 63, 19 vorschweben, wo freilich LXX übersetzen: ἐὰν (utinam) ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν, aber weniger charakteristisch als das hebr. לוּא־קָרַעְתָּ (utinam dirumperes, Vg.).[20]) Den Geist, offenbar eben den Geist, mit dem der Stärkere nach Johannes' vorgängigem Spruche die der Wassertaufe teilhaftig Gewordenen seinerseits taufen wird, sieht Jesus wie eine Taube auf sich herabsteigen — dem ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος entspricht das καταβαῖνον, sc. ἐκ τῶν οὐρανῶν, was Matthäus und Lukas (dieser ἐξ οὐρανοῦ) hinzusetzen — oder vielmehr in sich eingehen. Denn wahrscheinlich ist nicht ἐπ' αὐτόν (so Rec mit Matthäus, Lukas, Johannes), sondern εἰς αὐτόν zu lesen, mit BD, der Ferrar-Gruppe, a g¹. Es soll also gesagt sein, daß Jesus selbst eine deutliche Wahrnehmung davon machte, wie der Geist in ihm Wohnung nahm, selbstverständlich bleibende Wohnung, wenn auch das καὶ μένον, welches א, einige min, 6 it, vg bieten,[21]) nicht ursprünglich sein, sondern aus Jo 1, 32 (καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν) stammen sollte. Geschickt ist die Ausdrucksweise auf alle Fälle nicht, aber kurz, prägnant. Die Taube symbolisiert den Stand sittlicher Reinheit und Unschuld; die Alten sahen in ihr

---

[18]) Das ἐγένετο fehlt in א* D ff² u. Vg mt; es konnte aber wegen des prädikatlosen φωνή V. 3 u. Mt 3, 17 leicht ausfallen.

[19]) Das 4. Ev berichtet, wie Johannes bezeugt habe: ich habe den Geist herabkommen sehen usw. (Jo 1, 32). Natürlich verbietet die Darstellung bei Markus nicht, ein gleichzeitiges Schauen des Täufers anzunehmen. So wie Markus auch Matthäus. Unbestimmt bleibt das Subjekt bei Lukas.

[20]) Auch Matthäus und Lukas haben ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί bzw. (ἐν τῷ) ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν (vgl. bei Markus die LA von D ἠνυγμένους, it apertos resp. aperiri, vg apertos, S³).

[21]) Cod. Δ zeigt eine gerade für καὶ μένον passende Lücke.

auch ein Bild der Sanftmut und des Friedens: ihr gehe die bittere Galle ab. Wenn Jesus den Himmel sich spalten und den Geist Gottes in Taubengestalt auf sich niederschweben und in sich bleibende Wohnung nehmen sieht, so wird er damit des inne, daß hinfort für das Werk, welches er ausrichten soll, zwischen ihm und dem im Himmel thronenden Gott eine unmittelbare, wesentliche, durch Gottes heiligen, aller sündlichen Befleckung baren und ihr feindlichen Geist vermittelte Verkehrsgemeinschaft hergestellt sein werde, und daß er seinen Beruf in eben diesem Geiste, ohne fleischliche Gelüste, zu führen habe. Näheren Aufschluß aber darüber gibt nicht zunächst dem Leser oder Johannes dem Täufer, sondern zuerst Jesu selbst eine Stimme, die aus dem noch als offen zu denkenden Himmel erschallt. Denn während bei Matthäus diese Stimme in der dritten Person ergeht, als sei sie zuvörderst nicht für Jesus oder überhaupt nicht für ihn bestimmt (*οὗτος . . . ἐν ᾧ*), nimmt sie bei Markus und auch bei Lukas die Form einer direkten Anrede an Jesus selbst an: *σὺ εἶ*, auch in der zweiten Hälfte, da hier nicht *ἐν ᾧ*, sondern *ἐν σοί* gelesen sein will. Wir haben es mit einer Anrede des Vatergottes an seinen Sohn, den Heilsmittler zu tun, wie V. 2: *πρὸ προςώπου σου, τὴν ὁδόν σου*. Jesus wird als Gottes geliebter,[22]) das will sagen einiger und einzigartiger Sohn erklärt. Nicht als ob er erst von Stund an Gottes Sohn würde. Er ist es schon. Wohl aber ergeht an ihn die ausdrückliche Versicherung über diesen seinen Stand. Im zweiten Gliede der Himmelsrede ist nicht gemeint: „an dir h a b e ich Wohlgefallen“, was ja nimmermehr durch den Aorist *εὐδόκησα* ausgedrückt sein könnte, sondern: „dir schenkte ich meine Zustimmung“.[23]) Inwiefern, wird hier nicht gesagt.

---

[22]) Zu *ἀγαπητός* vgl. 1 Mo 22, 2. 12. 16; Am 8, 10; Sach 12, 10; vgl. Mr 12, 5 u. Par. S. Zahn zu Mt 3, 17 (S. 145, Anm. 68). Vgl. noch Hom. Il. VI, 401 (Begegnung Hektors mit Andromache und seinem Söhnlein): *Ἑκτορίδην ἀγαπητόν, ἀλίγκιον ἀστέρι καλῷ.* Voß: Hektors e i n z i g e n Sohn.

[23]) Geradezu zu übersetzen (so Hofm. u. Zahn): „den ich erkoren habe“ (= *ὁ ἐκλεκτός*), trage ich Bedenken. Dafür würde, dem Sprachgebrauch der LXX zufolge *αἱρετίζειν* (für בחר z. B. 1 Chr 29, 1; Ez 20, 5; Hagg 2, 23; Sach 1, 17; 2, 16) oder *ἐκλέγεσθαι* (für בחר sehr häufig, z. B. 4 Mo 16, 5. 7; 5 Mo 12, 5. 14. 26; Jos 24, 15; 1 Sam 16, 8; Ps 33, 12; 65, 5; 105, 26) gesagt sein. Auch 1 Makk 10, 47 (*εὐδόκησαν ἐν Ἀλεξάνδρῳ*) ist zu übersetzen: „sie schenkten ihre Zubilligung dem Alexander“. — Erst durch den Zusammenhang, der von einer Wahl handelt, wird die Bedeutung wählen nahegelegt. Hofm. beruft sich Mr 241 auch auf 5 Mo 7, 7; *εὐδοκεῖν ἔν τινι* solle dem hebr. חשק mit ב entsprechen und Ausdruck des göttlichen Beschlusses sein (aber LXX übersetzt dort *προείλατο κύριος ὑμᾶς καὶ ἐξελέξατο ὑμᾶς*, hebr. חָשַׁק יהוה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם). — Bei Polyb. heißt *εὐδοκεῖν* womit zufrieden sein, einstimmen, genehmigen, c. Infin. bzw. mit dem Dativ (= *ἐν* LXX; 2 Sam 22, 20; *ἐξείλατό με, ὅτι εὐδόκησεν ἐν ἐμοί*, חפץ, wie Jes 62, 4; Mal 2, 17. — 1 Mo 24, 26. 48; Hab 2, 4; Jer 2, 19 ohne hebr. Äquivalent; sonst meist für רצה z. B. 3 Mo 26, 34. 41; Ps 44, 4; 49, 14 usw.).

Aber die Schrift weiß sonst von einer Sendung des Sohnes vom Vater (Mr 12, 6; Gl 4, 4; Rm 8, 3; Jo 3, 17; 5, 37; 8, 16 usw.), Paulus spricht von einer Verzichtleistung Jesu Christi auf göttliche Gestalt (Phil 2, 5—7), einer selbsterwählten Armut des Herrn (2 Kr 8, 9), womit der Eintritt dessen, der ehedem beim Vater war, in die sündige Menschheit gemeint ist, ohne daß er dadurch selbst sündig wurde. So wurde er Sohn Gottes in Menschen- und Knechtsgestalt. Aber indem er sich der Taufe unterzog, erniedrigte er sich so, daß er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Das ist ein zweiter Schritt, hinzukommend zu dem ersten, eine Stufe tiefer führend auf dem Wege der Erniedrigung (vgl. Phil 2, 7. 8: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν . . . καὶ . . . ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος*). Als Jesus sich von Nazareth nach dem Jordan zur Taufe begab, folgte er in heiligem Gehorsam einem Impulse von oben, einer *ἐντολή* seines Vaters (vgl. zu diesem Gedanken des Gehorsams etwa Jo 10, 18; 14, 31; Hbr 5, 7. 8). Eben da erging an ihn das Wort 1, 2: „Siehe ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg bereiten soll.“ Damals gewann der Gehorsamsakt, mit welchem der Sohn dem befehlenden Wink seines Vaters folgte, die Billigung und Zustimmung des Vaters. Dieser Zusammenhang wird in der Regel übersehen, wie überhaupt die Bedeutsamkeit der Tatsache, daß Jesus, welcher bis dahin als ein Zimmermann unter den Nazarenern, als Sohn und Bruder im Hause Josephs und Marias gewohnt hatte, zur Taufe erschien, nicht genügend beachtet zu werden pflegt. Aber auch 1, 38 deutet der Herr vermutlich eben darauf hin, wenn er seine Predigtwanderung von Kapernaum nach den benachbarten Ortschaften damit begründet, daß er sagt: *εἰς τοῦτο ἐξῆλθον*. Der Herr ist auf seinen Weg getreten. Dieser Weg wird ihn ins Volk, in die Welt hineinführen. Wie wird er ihn gehen? Die ganze weitere Geschichtsdarstellung unseres Ev gibt darauf die Antwort. Aber ehe wir Jesum in die Öffentlichkeit sich begeben und seine Wirksamkeit beginnen sehen, hören wir von geheimnisvollen Vorgängen, die in die Zwischenzeit fallen

3. Es handelt sich um die Versuchung Jesu, V. 12. 13. Kaum ist der Geist Gottes über Jesum gekommen, da treibt er ihn auch schon (*εὐθύς*) hinaus in die Wüste, ohne Zweifel dieselbe, in welcher Johannes seine Bußpredigt erschallen ließ (V. 4). Wir müssen nur die irrige Vorstellung fern halten, als sei diese Wüste ein lokal eng begrenztes Gebiet gewesen. Da gab es Einöden und Felshöhlen in Menge. Eben derselbe Geist, der ihn zur Ausrichtung seines Berufes, den Johannes nur ganz allgemein als ein Taufen mit Geist bezeichnet hat, befähigen und leiten soll, ist es, der ihn in die Einsamkeit führt oder vielmehr fortjagt, *ἐκβάλλει* (V. 43). Der Ausdruck malt die Sache ganz anders als das ruhige

ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος des Matthäus oder *ἀνήγετο ἐν τῷ πν.* des Lukas. Wie von einem unwiderstehlichen Sturm wird der eben getaufte Jesus vom Schauplatz des Täufers hinweggetrieben. Auf das die Lebhaftigkeit der Darstellung erhöhende Praesens historicum folgen nun drei durch *καί* aneinandergereihte Sätze im Imperf.: es sollen dem Leser Situationen geschildert, gleichsam drei Gemälde gezeichnet werden: 1) Jesus war in der Wüste, in die ihn der Geist Gottes getrieben hatte, 40 Tage, wozu einige Zeugen noch das aus Mt 4, stammende „40 Nächte" hinzufügen, indem er von dem Satan versucht wurde. Wie diese Versuchung zu denken sei, welcher Art sie war, wie Jesus ihrer Herr wurde, das alles wird nicht ausdrücklich gesagt, ja nicht einmal, daß er sie siegreich bestand. Doch scheint es die Meinung des Erzählers zu sein, daß die Versuchung, welche in der Wüste an Jesum herantrat, sich durch die ganzen 40 Tage hindurchgezogen habe. Ruhepausen sind dabei natürlich ebensowenig als ausgeschlossen zu denken, wie dies, daß einige Versuchungen sich zu Gruppen gleicher Art zusammenschlossen und, was ihre Gefährlichkeit betraf, einen besonders hohen Grad erreichten. Der Satan und der Gottessohn, der im Vergleich zu Johannes Stärkere, „*ὁ ἰσχυρότερος*", treten einander gegenüber. Was ihn stark macht, ist das ihn erfüllende und treibende *πνεῦμα*. Und offenbar darf der Leser den Schluß ziehen, daß Jesus, mit dieser Kraft ausgerüstet, in seinem Kampf weiterer Hilfe nicht benötigt ist. Der Kampf aber, den Jesus hier wider den Satan führt, gehört offenbar zu dem Berufswerk, welches er ausrichten soll. Man kann sagen, daß hinfort sein ganzes Lebenswerk unter den Gesichtspunkt dieses Kampfes gestellt erscheint. Aber während er später einer durch menschliche Medien vermittelten satanischen Versuchungsmacht gegenübertritt, wird er dort in einsamer Wüste vom Satan unmittelbar versucht. Auge in Auge stehen sich beide gegenüber; das erste Mal in der Weltgeschichte, daß der Widersacher Gottes und der Menschen so unmittelbar persönlich einem Menschen begegnet. Denn auch im Paradiese nahte sich der Versucher in der Gestalt einer Kreatur. Über den Ausgang der Versuchung erfahren wir unmittelbar nichts. Eine Mitteilung darüber konnte der Evangelist der mündlichen Lehrunterweisung, welche seine Leser empfingen, überlassen, und sein ganzes Buch ließ darüber keinen Zweifel. Und selbst der nicht eingeweihte Leser konnte nach dem, was vorausgegangen ist, zumal nach dem Worte des Täufers von dem Stärkeren, nicht im Unklaren darüber bleiben. Zudem gibt auch das 2. und 3. Bild mittelbar zu erkennen, daß Jesus der Versuchung mächtig wurde. „Er war zusammen mit den Tieren", heißt es in orakulöser Kürze.[23a]) *Τὰ θηρία* sind die wilden Tiere, nicht ausschließlich die

[23a]) Vgl. Spitta, D. Tiere in d. Versuch.gesch. ZNTW. 1904, 323 ff.

dem Menschen schädlichen, aber doch auch und vorzugsweise diese. Schon der Ausdruck *μετὰ τῶν θηρίων,* welcher es nahe legt, an engere, freundschaftliche Gemeinschaft zu denken (vgl. 3, 14), dazu die ganze Situation verbietet es, als Sinn zu nehmen, daß der Herr äußerlich von den Bestien bedroht worden sei, wie er innerlich von Satan versucht worden sei Ja, stünde etwa da: *ὑπὸ τῶν θηρίων περιεκυκλοῦτο* (Ps. 22, 13. 17)! Auch bringt der Satz keine bloße Ausmalung der Schauerlichkeit der Wüste, in welchem Falle dieser Zug gleich hinter *ἐν τῇ ἐρήμῳ* und vor dem *πειραζόμενος* hätte stehen müssen. Vielmehr scheint es, als wolle unser Erzähler Jesum in der Wildnis gegenüberstellen dem ersten Menschen im Paradiese. Um des ungehorsam gewordenen und unter die Herrschaft der Sünde und des Todes geratenen Menschen willen ist die unvernünftige Kreatur der Eitelkeit unterworfen und hat sowohl in ihren eigenen Reihen gegenseitige Feindschaft bis auf den Tod aufkommen sehen müssen als auch die ursprüngliche, friedliche und dienende Stellung gegenüber dem Menschen verloren. Bei Christus ist es anders. Bei ihm erfüllt sich, was wir Hiob 5, 23; Jes 11, 6 ff.; Jes 65, 25 lesen. Wo er weilt, da ist das Paradies. Ein solches freundschaftliches, paradiesisches Herrschaftsverhältnis zur Tierwelt wäre für Jesum unmöglich, wenn er nicht zuvor den Urheber der Sünde und alles Verderbens, auch der Eitelkeit und Dienstbarkeit der Kreatur, siegreich überwältigt hätte. Das 3. Bild zeigt uns, wie die Engel ihm dienten. Nicht ist eine gegen den Satan und die Bestien beschützende Hilfeleistung gemeint. Zum Kampf wider den Satan genügt kein engelischer Beistand, und von Angriffen seitens der Bestien ist überhaupt nicht die Rede. Auch wäre *διακονεῖν* für Hilfeleistung im Streit kein geeigneter Ausdruck. Vielmehr: die himmlischen Heerscharen, das soll darunter verstanden werden, bieten dem Überwinder des Satans das, was ihm zu seiner leiblichen Subsistenz erforderlich ist. Die ersten Leser werden seitens derer, welche sie im Worte unterrichteten, hingewiesen sein auf Elias 1 Kö 19, 5 ff. und darauf, daß das Manna Engelbrot genannt wird (Ps 78, 25). Freilich, ob jenes Zusammensein mit Tieren und diese Dienstleistungen der Engel am Schluß aller Versuchungen und nur einmal oder öfter, jedesmal, wenn eine Versuchung zu Ende war, statthatten, ergibt sich aus unserem Texte nicht. Aus Mt 4, 11 entnehmen wir wenigstens für das letztere Moment, daß es eintrat, als alle Versuchungen abgeschlossen hinter Jesu lagen, wie es so auch der Sache angemessen ist. erst der Kampf, dann die Erquickung. Hat Jesus demnach sich über den Satan als Herrn erwiesen (2, 27), ist er zur Tierwelt, auch zu den die Menschen mit Tod und Verderben bedrohenden Tieren, in das normale Verhältnis, wie es zwischen beiden anfänglich bestand, wieder eingetreten, müssen die Engel ihm Dienste tun: so erübrigt

nur, daß er sich auch die Menschheit unterwerfe. Das ist das weitere Thema des Buches. Dazu ist Jesus gekommen, daß er eine Gemeinschaft der Menschen, zunächst des Volkes Israel, mit Gott herstelle, die ungetrübt ist durch die Sünde und deren Folgen, das Übel und den Tod. Wir stehen vor dem öffentlichen Auftreten des Herrn, vor der Schilderung seines Wirkens in Wort und Tat.

Was vorausging, sollte nur Einleitung dazu sein.

Der Vf ging eilenden Schrittes vorwärts. Oft ist seine Rede dermaßen kurz, daß sie ohne anderweitige Berichte geradezu dunkel und unverstanden bliebe. Er weiß offenbar viel mehr, als er erzählt.

I. Abschnitt: Vorläufiger Überblick über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa 1, 14—3, 6.

A. Jesu erster Anlauf in Galiläa 1, 14—39.

1. Jesu Auftreten als Prediger: 1, 14. 15.

Der Gottessohn ist für seinen Beruf ausgerüstet und bereit. Daß er ihn aber trotzdem nicht alsbald nach der Taufe und der sich anschließenden Versuchung angetreten hat, wenigstens nicht in der Weise, wie wir ihn nunmehr in unserem Ev wirken sehen werden, nämlich in breiter Öffentlichkeit, das ergibt sich aus der Zeitbestimmung, welche das Auftreten und Wirken Jesu, wie es im folgenden geschildert wird, markiert: *μετὰ δὲ* (nicht *καὶ μετά* ist zu lesen;[24]) der Vf wählt hier vielleicht absichtlich nicht *καί*, um die Bedeutsamkeit des Abschnitts zu kennzeichnen) *τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην*. Wann diese Überantwortung des Johannes stattgefunden, ein wie langer oder kurzer Zwischenraum zwischen der Versuchung des Herrn und diesem *παραδοθῆναι* gelegen habe, hören wir nicht. Hier, wenn irgendwo, war die Kritik des Presbyters am Platz, wovon Papias zu berichten wußte, daß die Darstellung des Markus *τάξις* vermissen lasse. Erst aus der Vergleichung des Mr-Berichts mit der schriftlichen Aufzeichnung des

[24]) *καὶ μετά* nur BDa (c: et factum est postquam) S³. Zum ersten Mal begegnet hier bei Markus ein *δέ* zwecks Fortführung des geschichtlichen Fadens; sonst bisher *καί*, auch V. 6. Anders ist *δέ* V. 8 gebraucht.

Presbyters selbst, d. h. dem Jo-Ev, ergibt sich, daß ein beträchtlicher Zeitabschnitt von der Taufe und Versuchung Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten in Galiläa verflossen sein muß, vgl. Jo 3, 24 (5, 35), ein Zeitraum, der sich wenigstens über $1^1/_2$ Jahre erstreckte:[25]) alles, was wir Jo 1, 29—Kap. 5 inkl. lesen, fällt in jene Zeit hinein. Jo 6, 1 ff. = Mr 6, 30 ff.; Mt 14, 13 ff.; Lk 9, 10 ff. (Speisung der 5000; Jo 6, 4: das Passah war nahe) versetzt uns schon auf den Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit. Und hier erst treffen Johannes und die Synoptiker wieder zusammen. Doch gehören nähere Erörterungen darüber hier nicht zu unserer Aufgabe. Nur soviel wird man bei Markus zwischen den Zeilen lesen dürfen, daß Johannes zuvor von der Bildfläche der Öffentlichkeit verschwinden sollte, ehe Jesus mit seiner öffentlichen Berufsarbeit einsetzte. Auch darüber, was es für eine nähere Bewandtnis mit jenem Überliefertwerden des Täufers auf sich gehabt habe, läßt Markus uns im Unklaren. Bei Matthäus lesen wir ähnlich: *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη* (4, 12). Beide Evangelisten erzählen später (Mr 6, 17; Mt 14, 3; vgl. Jo 3, 24), Lukas dagegen berichtet gleich, nachdem er die Tauf- und Predigtwirksamkeit des Täufers geschildert hat (3, 18), wie Herodes ihn gegriffen und ins Gefängnis gelegt habe um der Herodias willen. Wer die Überantwortung des Johannes veranlaßt habe, wird uns nirgends mitgeteilt. Die Analogie zu zahlreichen anderen Stellen[26]) läßt es ausgeschlossen sein, daß Gott als der Urheber dieser „Überlieferung" gedacht sei. Bei der im späteren Verlauf der Mr-Erzählung, Kap. 6, 17 ff., deutlichst hervortretenden Parallelisierung des Lebensendes Johannis und Jesu liegt es nahe, anzunehmen, daß auch bei Johannes' Schicksal irgendwie häßlicher Verrat eine Rolle gespielt habe.

Nachdem also Johannes, der Wegbereiter, vom Schauplatz hat weichen müssen, beginnt Jesus seine Wirksamkeit. „Joanne tra-

---

[25]) Vgl. Jo 2, 13. 23: erstes Passah, das in die Geschichte Jesu nach seiner Taufe fällt; Jo 4, 35 befinden wir uns im Dezember oder Januar; ist 5, 1, wie wahrscheinlich, das Laubhüttenfest gemeint, so bleibt das zwischen 4, 35 u. 5, 1 fallende Passah unerwähnt. Auch wenn 5, 1 an eben dieses Passah oder an Pfingsten gedacht wäre, so trüge das für die Zeit der Wirksamkeit Jesu nichts aus. Nicht scharf genug kann betont werden, daß bei aller Entschiedenheit der Bezeugung Jesu als des Messias, von welcher uns das Ev Jo von 1, 29 an berichtet, doch die öffentliche Wirksamkeit des Herrn erst hinter dem 5, 1 gemeinten Zeitpunkt, nämlich zwischen 5, 1 u. 6, 1, begonnen hat. S. Zahn, Jo-Ev S. 273.

[26]) Z. B. Mt 10, 17. 19. 21; 17, 22; 24, 9 f. *Παραδιδόναι* vom Verräter Judas Mt 10, 4; 26, 21 ff.; Mr 3, 19; 14, 10 f. — Man wird an unserer Stelle zu ergänzen haben einen Ausdruck wie *εἰς φυλακήν* (AG 8, 3; 22, 4; vgl. Lk 3, 20; Jo 3, 24). Vgl. *εἰς τὰς χεῖράς τινος*, sehr häufig bei LXX z. B. 2 Mo 23, 31; 3 Mo 26. 25; 5 Mo 1, 27; Ps 9, 35 (Hb 10, 14), *εἰς θάνατον* (2 Chron 32, 11), *εἰς προνομήν* (Jes 33, 23), *εἰς σφαγήν* (ebenda 34, 2).

dito recte ipse incipit praedicare; desinente lege consequenter oritur evangelium", Hier. zu Mt 4, 13. Denn nicht so verhält es sich, als ob er alsbald die vom Täufer in Aussicht gestellte Geistestaufe vollzogen hätte; sondern er predigt, und auch nicht in der Wüste bei Judäa, überhaupt nicht im Süden des heiligen Landes tritt er auf, sondern ausdrücklich lesen wir, Jesus sei nach Galiläa gegangen (V. 14), in die Landschaft also, aus welcher er vordem (1, 9) zwecks Empfanges der Taufe sich zu Johannes nach dem Jordan begeben hatte. Sehr lose, wie wir es schon V. 4. 5. 13 bei ihm fanden, reiht der Vf daran ein Partizip, *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (nicht *τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, wie etliche Zeugen lesen),[27] obwohl auf diesem Gedanken der Hauptnachdruck liegt. Jesus machte, als er nach Galiläa gekommen war, hinfort die laute, öffentliche Verkündigung der frohen Botschaft, welche Gott zum Urheber hat, zu seinem Beruf. So, nämlich *εὐαγγέλιον*, hieß die Predigt des Täufers nicht.[28] Auch der Artikel will beachtet sein: *τὸ εὐαγγ.* Es gibt nur eins, das von Jesus gepredigte, von Gott herrührende. Darüber sollen ja laut Titel die Leser unterrichtet werden. Denn sie vernehmen es auch jetzt noch, indem Jesu Boten, die Evangelisten (Eph 4, 11; vgl. Ps 68, 12), es ihnen, die Heiden waren, verkündigen. Es lautet in seiner Summe: „Vollendet hat sich die Zeit, und nahegekommen ist das Reich Gottes; tut Buße und glaubet, wenn das Evangelium erschallt!" Das *ὅτι* kann auch als begründend genommen werden: weil die Zeit sich vollendet hat . . ., tut Buße usw.[29] Doch ist der Gebrauch des eine direkte Rede einleitenden *ὅτι* ungemein häufig,[30] und so gefaßt erscheint die Rede markiger, wuchtiger. *Ὁ καιρός* ist nicht zu identifizieren mit *ὁ καιρὸς οὗτος* 10, 30; der gegenwärtige Zeitlauf dauert noch an, und so lange er besteht, gilt vom Reiche Gottes, daß es nahe sei. Würde doch auch ein *οὗτος* oder ein ähnlicher Begriff wie *ἐνεστώς* Gal 1, 4; Hb 9, 9; *νῦν* Rm 3, 26; 11, 5; 2 Kr 8, 13 nicht fehlen. Es ist vielmehr die Zeit gemeint, welche durch die Heilsgeschichte und durch die Weissagung des AT ihr eigenartiges Gepräge empfangen hat, hinanreichend bis an das Auftreten des Mannes, von dem Johannes, der letzte und größte der atl Propheten, verkündet hat, daß er, ein Stärkerer als er selbst, nach ihm kommen werde (vgl. Lk 16, 16; Mt 11, 13; Jo 3, 29 f.;

---

[27]) ADΓΔ u. a. af vg S[1]; das *τῆς βασιλείας* stammt aus Mt 4, 23; 9, 35.

[28]) Dagegen Lk 3, 18 vom Täufer: *εὐηγγελίζετο.*

[29]) So Zahn; zuzugeben ist, daß die sog. rezitative Fassung einer Brücke wie *(καὶ) λέγων* entbehren würde, wenn dieses *λέγων* wirklich zu streichen wäre. Aber es fehlt nur bei ℵ*c und vg-cod. mt sowie bei Orig. in Jo t. X, 1.

[30]) 1, 37. 40; 2, 12; 3, 11; 5, 23. 28; 5, 35; 6, 18; 7, 20; 9, 11; 10, 33; 12, 6. 19; 13, 6; 14, 27. 58. 69. 71 f.

4*

5, 35 f.). Dieser Zeitabschnitt, der sich nun schon über viele Jahrhunderte hin erstreckt hat, ist erfüllt, oder besser: hat sich vollendet.[31]) Dem entspricht, daß die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sich zwar noch nicht eingestellt hat, aber doch in die Nähe gerückt ist. Die Gegenwart ist also eine Zeit des Übergangs, eine Frist, *ὁ καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς* Lk 19, 44. Wenn der Leser wußte, daß Jesus *Χριστός* sei (1, 1), so war ihm auch damit die Erkenntnis gegeben, daß Jesus König dieses Reiches sei. Heißt es aber auch Reich Gottes, so ist damit auf den übergeordneten Heilsgott hingewiesen, der das Kommen dieses Reiches herbeiführt und seinen Sohn (1, 11) zum König dieses Reiches erhebt. Der Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gehört zu den Stammbegriffen der Verkündigung Jesu und der Apostel. Bei Markus werden wir ihn im ganzen 11 resp. 14 mal treffen.[32]) Die großartige und umfassende Neuordnung der Dinge, da Gottes Königsherrschaft über die Welt, über die Menschheit insbesondere und in allererster Linie über sein Volk, zum Vollzuge gekommen sein wird, soll verstanden werden, wie sie im AT an unzähligen Stellen geweissagt, wie sie noch zuletzt vom Täufer voraus verkündigt war, und wie sie bei den Besten in Israel Gegenstand glühendster Erwartung war. Doppelgliedrig also ist die von Jesu gepredigte Frohbotschaft 15 a: das Alte ist vergangen, das Neue kommt herbei; daran schließt eine ebenfalls doppelgliedrige Ermahnung; zuerst: tut Buße, d. h. ändert euren Sinn. Es gilt, eine völlige Umwandlung des alten religiös-sittlichen Lebensstandes zu vollziehen, eine *μετάνοια*, wie sie übrigens auch Johannes gefordert hatte, nur daß dieser die Taufe in unmittelbare Beziehung zur *μετάνοια* gesetzt hatte, während wir hier dagegen von der Forderung einer Taufe nichts lesen. Zuvörderst setzt Jesus diese Taufe des Johannes als geschehen voraus (vgl. Jo 3, 5; 4, 1. 2; Mt 21, 32). Dazu kommt aber etwas anderes, Neues: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Glauben fordert der Herr, eine in ungeteilter Herzenshingabe sich vollziehende und dabei beharrende Hinwendung zu dem Gotte, der

---

[31]) Der singularische Gebrauch von *ὁ καιρός* im Sinne einer langen Periode und die Erinnerung an Stellen wie Lk 21, 24: *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* (D om. *καιρ. ἐθν.*), Eph 1, 10: *τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*, AG 1, 7; 14, 17; 17, 26; 1 Th 5, 1; 1 Tm 2, 6; 4, 1; 6, 15; Tit 1, 3 mochte die pluralische LA verursachen bei D it[5] mt *πεπλήρωνται οἱ καιροί*. Über den Unterschied von *καιρος* und *χρόνος* s. meine Auslegung zu 1 Th 5, 1. *Καιρός* ist die Zeit besonders unter dem Gesichtspunkt, daß darin etwas geschieht und zum beabsichtigten Ziele geführt wird. Zum Gedanken vergleicht sich die bekannte Stelle Gal 4, 4 vom *πλήρωμα τοῦ χρόνου*. Holsten (die synopt. Ev S. 8) entnahm der bei Mr 1, 14. 15 vorliegenden Predigtfassung Jesu seine Anschauung vom paulinischen Charakter des Ev Markus.

[32]) 1, 15; 4, 11. 26. 30; 9, 1. 47; 10, 14 f. 23. 24. 25; 12, 34; 14, 25; 15, 43

sein Königreich heraufzuführen im Begriffe steht. Das *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* als dasjenige zu fassen, dem sich der Glaube zuwenden solle, hat den Sprachgebrauch gegen sich. Das *ἐν* kommt sonst, wenigstens bei Paulus, kaum so vor, weder bei *πιστεύειν*, jedenfalls nicht Eph 1, 13, noch bei *πίστις* Gl 3, 26 (s. Zahn z. d. St.); vielleicht bei *πίστις* Eph 1, 15; 1 Tm 3, 13; 2 Tm 1, 13; 3, 15; auch nicht Jo 3, 15 *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, wo das *ἐν αὐτῷ* zum Folgenden gehören dürfte, noch Jo 16, 30, wo *ἐν τούτῳ πιστεύομεν* bedeutet: auf Grund dieses Tatbestandes glauben wir. Wohl aber begegnet LXX Jer 12, 6: *μὴ πιστεύσῃς ἐν αὐτοῖς*, Ps 78, 22: *οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τῷ θεῷ*. Aber hier sind es persönliche Objekte: die Verwandten des Jeremia, auf die der Prophet kein Vertrauen setzen darf, der Heilsgott Israels, gegenüber welchem sein Volk es hat an Vertrauen fehlen lassen. Man erwartete an unserer Stelle *εἰς* oder einfachen Dativ. In richtiger Empfindung haben Orig., 4 it.-codd. und die vg. sowie ein paar Minuskeln das *ἐν* ganz ausgelassen, vgl. *τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ*; Jo 12, 38; Rm 10, 16 (Jes 53, 1). Markus gebraucht *πιστεύειν* sonst nur absolut (5, 36; 9, 23 f.; 11, 23 f.; 13, 21; [16, 16 f.]) oder mit einem Dativ der Person (11, 31; [16, 13 f.]).[33]) Freilich verdient die Fassung „vermöge des Ev“: lasset euch durch das Ev zum Glauben führen,[34]) oder die ähnliche: „auf Grund von“[35]) keine Zustimmung. Wohl aber erscheint die Erklärung von *ἐν* in lokal-zeitlichem Sinne: „beim Ev“, d. h. wo immer und wann immer die frohe Botschaft an euch herantritt, als sprachlich durchaus zulässig und sachlich als in hervorragendem Maße geeignet. Jene Zwischen- und Übergangszeit, von der die Rede war, ist erfüllt von der Verkündigung der frohen Botschaft. Diese Zeit darf nicht unbenutzt vorübergehen: *ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς* Jo 12, 36. Glauben sollen die Hörer selbstverständlich dem Heilsgott, der ihnen durch seinen Sohn das Ev predigen läßt.

Soll aber das Ev eine Macht in der Welt werden, so muß auch für die Verkündigung desselben in weiteren Kreisen und in größerem Umfang, als ein einzelner, auch der Sohn Gottes, zu leisten imstande ist, Sorge getragen werden. So sehen wir denn

---

[33]) Mr 9, 42 ist das *εἰς ἐμέ* zu streichen. — Ign. ad Philad. 8, 2: *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω* gehört *ἐν τῷ εὐαγγ.* zum Vorausgehenden (s. Zahn z. d. St.).

[34]) So Fritzsche, welcher sich übrigens mit Unrecht auf Theophylact beruft. Wenn letzterer schreibt: *ὁ μέλλων πιστεῦσαι διὰ τοῦ εὐαγγελίου κατήργηκε τὸν νόμον λοιπόν*, so ist das *διὰ τ. εὐ.* zum Folgenden zu ziehen.

[35]) So Hofmann, a. a. O. S. 244. Letzterer bemerkt übrigens, daß gerade, wenn ausgedrückt werden sollte: werdet gläubig an das Ev, *εἰς* erforderlich gewesen wäre; *πιστεύειν ἔν τινι* könne nur ein Gläubigsein bedeuten, wofür er Eph 1, 15 *πίστις ἐν* geltend macht. Wahrscheinlich heißt *πίστις ἐν X.*: Glauben, den man in der Gemeinschaft mit Christo hat.

Jesum alsbald darauf Bedacht nehmen, Schüler um sich zu sammeln, und durch beständigen Verkehr mit ihnen für den Zweck heranzubilden, daß sie geeignet erscheinen, Prediger des Ev zu sein. Das folgende Stück erzählt uns demgemäß

2. die Berufung der ersten 4 Jünger (1, 16—20).

Als Jesus bei Ausübung seiner Predigttätigkeit einmal am „Meere[36]) von Galiläa“ vorüberzog — *καὶ παράγων*,[37]) nicht das aus Matthäus stammende *περιπατῶν δὲ* ist zu lesen —, wurde er eines Brüderpaares gewahr, zweier Fischer, des Simon und des Andreas, des Bruders Simons,[38]) wie sie eben im See ihre Fischernetze herumwarfen.[39]) Sie waren also eben mit Fischfang beschäftigt, wie es ihr Beruf als *ἁλι[ε]εῖς* mit sich brachte. Bei dieser Arbeit trifft sie der unter den obwaltenden Umständen ohne Frage als mit besonders lauter Stimme erfolgt zu denkende Zuruf Jesu: „Hierher! Hinter mir her! und ich will euch zu Menschenfischern machen“, oder vielmehr: „ich will machen, daß ihr Menschenfischer werdet“. Das *γενέσθαι* fehlt bei Mt 4, 19, bringt aber noch deutlicher als das einfache *ποιήσω* zum Ausdruck, daß sie von ihm als Lehrmeister zu ihrem neuen Beruf erst ausgebildet werden müssen. Daraus ergibt sich, daß alles, was wir weiterhin lesen werden, von anderem abgesehen, auch unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden will: Jesus befaßt sich mit der Erziehung und Heranbildung seiner Jünger[40]) zu einem geistlichen Beruf, daß sie dem Meere zuerst Israels und danach der Völkerwelt bald einzelne Seelen, bald große Mengen von Menschen abgewinnen und ins Reich Gottes einführen. Unverzüglich, *εὐθύς*, wie Markus besonders hervorhebt,

---

[36]) So ℵBDL it vg, S^1S^s u. a.

[37]) *θάλασσα* für einen immerhin doch nur kleinen Binnensee mußte für griechisch denkende Leser ein ungewohnter Ausdruck sein; Lukas vermeidet ihn bekanntlich und setzt dafür *λίμνη*. Man erkennt den hebr. oder aram. denkenden Schriftsteller: Markus hat *θάλασσα* 19mal, darunter 17mal für den See Genezareth (9, 42 u. 11, 23 ist es im allg. Sinne für Meer gebraucht); Matthäus 17 bzw. 13mal (im allg. Sinne: Mt 4, 15; 18, 6; 21, 21; 23, 15).

[38]) Nicht *αὐτοῦ*, geschweige *αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος*, sondern *Σίμωνος* ist zu lesen mit ℵBLMΦ, ein paar minn., a, arm., memph.

[39]) Man lese *ἀμφιβάλλοντας* ohne Obj. (*ἀμφίβληστρον* ΑΓΔΠ usw. Rec., *ἀμφίβληστρα* minn., *τὰ δίκτυα* D), welches aus Mt (*ἀμφίβληστρον*) stammt. Das Fehlen des Objekts zeigt populäre Redeweise, die Fischersprache; vgl. Hab 1, 17: *ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφ. αὐτοῦ* (vom Chaldäer).

[40]) Vgl. Eus. dem. III, 7, 7f.: Jesus wußte seinem Worte: ich will euch zu Menschenfischern machen, Kraft zu verleihen und es in die Tat umzusetzen: *ἔργον ἐπιθεὶς τῇ φωνῇ*. — Zum Bilde vgl. Mt 13, 47ff.; 2 Tm 2, 26. — Spr 6, 26; Jer 6, 18. Clem. Alex. hymn. in Christum: *ἁλιεὺς μερόπων τῶν σωζομένων* usw.

verließen die beiden Männer ihre eben dem Fang dienenden Netze und traten in die Nachfolge Jesu ein, ἠκολούθησαν.

Unter ähnlichen Umständen wird, als Jesus weitergegangen ist und zwar, wie wieder allein Markus zu berichten weiß, nur ein kleines Stück Wegs weitergegangen ist, ein anderes Brüderpaar, Jakobus, der Sohn des Zebedäus, und Johannes, sein Bruder, berufen. Auch sie (καὶ αὐτούς)[41]) erblickt der Herr im Schiff mit ihren Netzen beschäftigt und zwar, wie sie ihre Netze in Stand setzen, das will sagen: ausbessern[42]) — für sie liegt die Arbeit eben hinter ihnen —, und sofort läßt er den Ruf an sie ergehen, mit dem Erfolge, daß sie ihren Vater Zebedäus „zusamt den Tagelöhnern" im Schiff zurücklassen und weggehen, um hinfort hinter ihm her zu wandeln. Im Vergleich mit dem ersten Brüderpaar scheinen Jakobus und Johannes bemittelter zu sein. Wir finden μισθωτοί,[43]) Lohnarbeiter, in ihrer Gesellschaft; aber nicht nur diese, sondern sogar ihren Vater bringen sie zum Opfer, um nur Jesu ständige Schüler zu werden.[44]) Daß diese 4 Männer nicht auf Grund einer nur flüchtigen Bekanntschaft mit der Predigt und Person Jesu den Ruf zu seiner Nachfolge erhalten und befolgt haben können, liegt auf der Hand. Das Jo-Ev füllt die hier vorhandene Lücke zum Teil aus (Jo 1, 35 ff.; 2, 2—12. 17; 3, 22. 26; 4, 2 ff.), und was wir Lk 5, 1 ff. lesen, dient weiter zur näheren Beleuchtung des von Markus erzählten zeitlich, örtlich und sachlich engst zusammengehörenden Doppelvorgangs. Wahrscheinlich schließt sich derselbe an Lk 5, 7 an. Im übrigen erweckt die schlichte, aber mit einigen besonderen konkreten Einzelzügen ausgestattete Erzählung bei Markus den Eindruck, als ob sie ein Augenzeuge dem Evangelisten oder anderen in Gegenwart des Evangelisten vorgetragen habe. Die Überlieferung behauptet solche Abhängigkeit des Markus von Petrus. Er, der Erstberufene, wird hier die Quelle für Markus gewesen sein. Anderseits schließt Markus seine Darstellung an Matthäus an. Was er Besonderes bietet, sind Züge aus der ihm von Petrus zugekommenen Erzählung.

---

[41]) Vg.: et ipsos; Ss deutlicher: „auch sie, wie sie im Schiff saßen", vgl. Lk 1, 36; AG 15, 27. 32.

[42]) Vg.: componentes. Syr.: דמתקנין. Richtig Hier.: ubi dicitur *componentes*, ostenditur, quod scissa fuerant. Vgl. Esra 4, 12 f. u. a. Das verb. im NT sonst: bereiten, herstellen Hb 10, 5; 11, 3; im sittl. Sinne: bessern, vollkommen machen 1 Kr 1, 10; 2 Kr 13, 11; Gl 6, 1; 1 Th 3, 10; Hb 13, 21; 1 Pt 5, 10.

[43]) Der Ausdruck im NT noch Jo 10, 12 f. (vgl. Mt 20, 1), aber wiederholt bei LXX: 2 Mo 12, 45; 22, 15; 3 Mo 19, 13; 22, 10 u. ö. Hi 7, 2; 14, 6 u. ö.

[44]) Vgl. Mr 10, 28. — Unbegreiflich ist es angesichts obiger Geschichten, wie Holsten u. a. dem Mr Gegnerschaft und Gereiztheit gegen die Zebedäussöhne zur Last legen konnten.

3. Jesus lehrt in der Synagoge von Kapernaum und heilt einen Dämonischen daselbst (1, 21—28).[45])

Wo am See Genezareth der erzählte doppelte Berufungsvorgang geschehen sei, wird nicht gesagt. Aber es scheint doch, als wenn es nahe bei Kapernaum gewesen sei. Denn wir lesen gleich nach jener Berufungsgeschichte V. 21, daß sie, nämlich Jesus und die eben berufenen zwei Brüderpaare,[46]) nach Kapernaum[47]) hineingegangen seien, und ebendort werden wir nachher das Haus Simons und Andreas' finden (V. 29). Im folgenden schwanken die Lesarten mannigfach. Die Tischendorf'sche: *καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν*, ohne *εἰςελθών*, ist zwar nicht wegen des *εἰς* statt *ἐν* zu beanstanden (s. Blaß § 39, 3) — eher könnte man sie um der Schwierigkeit willen bevorzugen —, wohl aber angesichts der Textzeugen nicht aufrecht zu erhalten.[48]) Aus Lk 4, 31 konnte *εἰςελθών* nicht eindringen; dagegen konnte es wegen des *εἰς* (*τὴν συναγ.*) durch Abirren des Auges des Schreibers leicht in Wegfall kommen. Ferner scheint es dem Sinn angemessener, das *ἐδίδασκεν* hinter *συναγωγήν* als hinter *σάββασιν* zu stellen: eine Stellung, wofür auch die bessere handschriftliche Beglaubigung spricht. Also *εὐθὺς τοῖς σάββ. εἰςελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν*: alsbald nachdem sie in Kapernaum eingezogen waren, ging er am Sabbath in die Synagoge und lehrte dort. Er ging nicht etwa erst in ein Privathaus, sondern sofort in die Stätte, da das Wort Gottes zur Verlesung kam und ausgelegt wurde. Das Imperf. malt die Situation. Der Anbruch des Sabbaths, so scheint die Begebenheitsfolge gewesen zu sein, fand bald, nachdem der Herr mit den vier gewonnenen Schülern in Kapernaum angekommen

---

[45]) Dieser Abschnitt fehlt bei Mt; s. dagegen Lk 4, 31—37.

[46]) Der Singular *εἰςπορεύεται* ist zu schwach bezeugt: einige minn. u. viell. Orig., u. it c.

[47]) Zur Schreibung des Namens *Καπερναούμ* und *Καφαρναούμ* s. die interessante Abhandl. E. Nestles in den Th. v. Zahn gewidmeten Theol. Studien 1908, 253 ff. *Καφαρν.* findet sich konstant nur in ℵBD, ebenso *Καπερν.* in A und den anderen Majusk., C und N schwanken. Die ältere Form ist unzweifelhaft *Καφαρν.* Die Form *Καπ.* „muß irgendwo einmal mit einem Schlag eingeführt sein". „Ich sehe", sagt Nestle a. a. O. 262, „in ihr eine der stärksten Bestätigungen der Theorie von Westc.-Hort, daß der Text. rec. die Frucht einer syrischen Rezension ist, mag sie nun von Lucian selbst oder nur in seiner Schule ausgeführt worden sein."

[48]) Das *εἰςελθών* fehlt bei ℵCLΔ, einigen minn., Orig., Ss S1; *ἐδίδασκεν* hinter *σάββασιν*: ℵL, einige minn., Orig. — A. Klosterm., welcher die Tischdf.'sche LA bevorzugt, übersetzt: Er lehrte hingewandt zur Synagoge, vgl. 1, 9: *εἰς τὸν Ἰορδάνην* (aber *ἐν* 1, 5). Gerade bei Mr findet sich ein prägnanter Gebrauch von *εἰς*: 2, 1 *εἰς οἶκον* bei AC (*ἐν* ℵBDL); 3, 7; 10, 10; 13, 3. 9. 16.

war, statt. Also wird etwa an einem Freitagvormittag die Berufung der Jünger, am Freitagnachmittag der Einzug in Kapernaum und in den an diesem Sabbath abgehaltenen Gottesdiensten das sich zugetragen haben, was wir von Jesu Lehrvortrag und dem Eindruck, den er dort machte, lesen. Denn *τοῖς σάββασιν* kann um des *εὐθύς* und des *εἰςελθών* willen nicht pluralisch von mehreren Sabbathen verstanden werden,[49]) der Satz also nicht eine allgemeine Charakteristik von Jesu Lehrwirksamkeit geben sollen. Es ist vielmehr der gleich darauf beim Auftauchen des Abendsterns anbrechende Sabbath gemeint. Anderseits werden wir annehmen, daß die hier gegebene Schilderung sich nicht bloß auf den Abend- und Eröffnungsgottesdienst bezieht, sondern auch die am Sonnabend geschehene Versammlung oder Versammlungen mit umfaßt. In der Synagoge von Kapernaum also nahm Jesus das Wort zu einem Lehrvortrag. Markus bedient sich des Wortes *διδάσκειν* von Jesus 15 mal, häufiger als Matthäus (9 mal) und Johannes (9 oder 10 mal), Lukas noch öfter als Markus (17 mal), verhältnismäßig also Markus am häufigsten.[50]) Wenn Jesus auf den Straßen (Lk 13, 26), auf einem Berge (Mt 5, 1 ff.), von einem Schiffe aus (Mr 4, 1), in einem Hofraume (Mr 2, 2) redete, hatte er gewiß mehr Zuhörer als in dem geschlossenen Raum einer Synagoge. Dafür mochte der Lehrvortrag innerhalb eines Sabbathgottesdienstes nicht bloß etwas Würdevolleres und Gemesseneres an sich tragen, sondern auch auf größere Aufmerksamkeit und Ruhe bei dem in Beziehung auf Kundgebung seiner jeweiligen Stimmung wenig ängstlichen israelitischen Hörerpublikum stoßen. Über den Inhalt des Lehrvortrags oder der Lehrvorträge Jesu in der Synagoge hören wir nichts weiter. Derselbe war schon V. 15 im allgemeinen wiedergegeben. Dagegen wird uns von dem Eindruck, den sein Lehren machte, gesagt, die Zuhörer hätten sich andauernd entsetzt, *ἐξεπλήσσοντο*, ein Wort, das bei den LXX nur sehr vereinzelt begegnet,[51]) im NT, abgesehen von AG 13, 12 nur bei den Synoptikern, vorzüglich bei Mr (1, 22; 6, 2; 7, 37; 10, 26; 11, 18): sie wurden durch die Rede Jesu gleichsam herausgeschlagen aus ihrer gewöhnlichen Stimmung, wie betäubt; sie wußten vor Staunen nicht, was sie sagen sollten. Denn während ihre (man lese *αὐτῶν*) Schriftgelehrten, die zunftmäßigen סְפָרִים, die ihnen sonst in der Synagoge

[49]) Es wechselt *τὸ σάββατον* (2, 27 f.; 6, 2; 16, 1: 9) und *τὰ σάββατα* (1, 21; 2, 23 f.; 3, 2. 4) promiscue, s. Blaß § 9, 3; § 32, 5. Ziemlich ausnahmslos steht als Dativ *τοῖς σάββασι* für *σαββάτοις* (diese Form nur B Mt 12, 1. 12). *Τὰ σάββατα* heißt bekanntlich auch die Woche Mr 16, 2; Mt 28, 1; Lk 24, 1; AG 17, 2 (?); 20, 7; 1 Kr 16, 2 (l. v.).

[50]) Vgl. M. Wagner, Jesus der Lehrer, in NKZ 1909, S. 492 ff.

[51]) Pred 7, 16; Weish 13, 4; 2 Mkk 7, 12; hier und da bei Aquila und Symm. — Wenn Ss S[1] übersetzen: תמיהין הוו, so ist das eigentlich zu wenig (sie verwunderten sich). Vg.: stupebant.

das AT erklärten, sich ängstlich an den Buchstaben und an die Überlieferung banden, die ihnen von berühmten Lehrern ihresgleichen überkommen waren, gleichsam selbst unter einem Joch gehend und andere dahinein führend und darunter knechtend, lehrte Jesus als einer, der „Vollmacht besaß“, der des Schrifttextes, aber auch seiner selbst und seiner Hörer, in vollendeter Weise Meister und Herr war. Der Leser weiß, woher diese *ἐξουσία* bei Jesus stammte. Er ist ja der einige Sohn Gottes, und ist mit Gottes Geist begabt, und dieser Geist treibt ihn, wie zu praktischem Handeln und öffentlicher Verkündigung unter freiem Himmel, so auch zu lehrhaftem Reden innerhalb des geschlossenen Raums der sabbathlichen Versammlungsstätte. Der den Satan bezwungen in der Wüste, dem die Bestien dort sich gefügsam erwiesen, dem die Engel dienten, wie sollte der nicht auch die Hörer bezwingen? Aber bei diesen kam es noch nicht zu einer Aussage über das Wesen seiner Persönlichkeit. Was wir nämlich im folgenden als Urteil eines Menschen über Jesu Person vernehmen, ist Äußerung eines mit einem unreinen Geiste behafteten, in dessen Gewalt stehenden Menschen, eines *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*;[52]) vgl. zu diesem *ἐν* 5, 2. 25 (Lk 4, 33: *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*). Sofort[53]) war er schon da, als Jesus geendet und die Hörer sich dem überwältigenden Eindruck seiner Rede hingaben, und schrie auf (das *εὐθύς* gehört durchaus mit zu *ἀνέκραξεν*,[54])) indem er die artikulierten Worte sprach:[55]) „Was haben wir und du miteinander zu schaffen,[56]) Jesus von Nazareth? Du bist gekommen uns zu verderben. Ich kenne dich allerdings, wer du bist: der Heilige Gottes!“ (V. 23. 24). Ein einzelner Mensch spricht, aber nicht eigentlich er selbst, sondern der unsaubere Geist, welcher ihn in seiner Gewalt hat,[57]) so daß der Unglückliche seiner selbst nicht

---

[52]) Von „unsauberen“ Geistern ist bei Mt nur 2mal, bei Mr dagegen 11mal, bei Lk 6mal, bei Jo nie die Rede (vgl. jedoch 7, 20; 8, 48f. 52; 10, 20f.); *δαιμόνιον* bei Mt 10, Mr 13, Lk 22mal.

[53]) Das *εὐθύς*, in Rec. fehlend, wird zu lesen sein (א B L Orig.). Es konnte wegen des *ἦν* als unbequem empfunden werden.

[54]) Vgl. zu diesem Ausdruck 6, 49, von den Jüngern, als der Herr über den See wandelt.

[55]) Das *ἔα*, bei א* B D it vg Ss Shr S1 und anderen alten Übers. fehlend, stammt offenbar aus Lk (4, 34). Vg. übersetzt sine! ebenso S3 שְׁבוֹק lasse! u. Euthym. *Ἔα* wäre vielmehr Interjektion = ah, vah, הָהּ Ez 30, 2; אֲהָהּ Jer 1, 6.

[56]) Zur Redensart *τί ἡμῖν καὶ σοί* vgl. 5, 7 (= Mt 8, 24; Lk 8, 28); Jo 2, 4; ausführlicher 2 Kr 6, 14ff.: *τίς μετοχὴ . . .; ἢ τίς κοινωνία . . .; τίς συμφώνησις . . . ἢ τίς μερὶς . . .; τίς συγκατάθεσις . . .*; bei Lucian. de merc. cond. 25: *τί κοινόν φασι λύρᾳ καὶ ὄνῳ;* u. Icarom. 14: *τί πτέρυνι καὶ ὀφθαλμῷ κοινόν ἐστιν;*

[57]) Vgl. Hofmann a. a. O. 245: „Im NT sind alle Krankheitszustände, wo sich der Mensch in einer leiblichen oder geistigen Gebundenheit be-

mächtig ist, und wiederum spricht er so, daß er sich mit anderen seinesgleichen zusammenschließt. Er merkt, daß sie, die unreinen Geistwesen, und er, der Heilige Gottes, der fehllose, vollkommene Gottessohn, nichts miteinander gemein haben, ja er spricht es geradezu als Zweck der Ankunft Jesu aus, sie zu vernichten, wobei zweifellos mit dem *ἦλθες* nicht die Ankunft Jesu in der Synagoge gemeint ist, da dann das alle Geister umfassende *ἡμῖν, ἡμᾶς* keinen Sinn hätte, sondern die Erscheinung Christi als des Messias überhaupt.[58]) Oder sollte man annehmen, daß das *ἡμῖν, ἡμᾶς* den redenden Dämon und die Kapernaiten einschließe? Aber wie sollte es einem bösen Geist ankommen, die Rolle eines Wohltäters der Kapernaiten zu spielen, indem er sich gegen Jesum als ihren angeblichen Todfeind aufbäumte? Er fürchtet vielmehr, daß das ganze Reich der Finsternis von Jesus dem Nazarener[59]) zerstört werden möchte. Denn nicht als Frage ist *ἦλθες* zu fassen (Vg.).[60]) Dadurch würde die Rede der Pointe beraubt. „Nazarener" nennt der Dämon Jesus im Unterschiede von anderen, die denselben Namen führen, vielleicht nicht ohne Beziehung darauf, daß der Name Nazareth einen verächtlichen Beigeschmack hatte (Jo 1, 46). Statt des von Tischdf. bevorzugten Plur. *οἴδαμέν σε* haben die meisten Zeugen, auch Lk 4, 34 *οἶδά σε*. Anderseits bieten ℵ L Δ arm memph aeth Orig[3] Euseb[4] *οιδαμεν*. Lukas dürfte hier doch den echten und ursprünglichen Sinn dieses *οιδαμεν* erfaßt haben. Es wird *οἶδα μέν* zu lesen sein (vgl. 1 Kr 8, 1. 4). Das *μέν*, welches Lk wegläßt, soll besagen, daß der Dämon durch sein Wissen von der heiligen Majestät Jesu — Jesus heißt „der Heilige Gottes"[61]) — doch nicht von Zittern und Furcht vor dem Herrn

---

findet, sei sie aktiver oder passiver Art, unter den Begriff des *δαιμονίζεσθαι* befaßt ... die wir geisteskrank oder gemütsleidend oder tobsüchtig nennen". Vgl. AG 10, 38, wo Petrus die gesamte Heiltätigkeit Jesu mit den Worten beschreibt: *εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ.* Lk 13, 11 wird eine gelähmte Frau charakterisiert als *πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας,* und Jesus sagt von ihr V. 16: *ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη.*

58) Vgl. 1 Jo 3, 8: „Dazu ist offenbart worden der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre." Mr' Evangelium tritt von vornherein unter diesen Gedanken.

59) *Ναζαρηνός*, diese Form nur bei Mr hier sowie 10, 47 (?); 14, 67; 16, 6, und bei Lk an der Parallelstelle 4, 34. Die anderen Evangelisten schreiben wie auch Lk in der AG *Ναζωραῖος* (so auch Mr 10, 47 nach etlichen Zeugen).

60) Warum haben die Textkritiker Ti, W-H, Nestle in der Parallelstelle Lk 4, 34 ein Fragezeichen, und bei Mr nicht?

61) Ebenso Lk 4, 34; sonst nicht bei den Synopt., vgl. aber Lk 1, 35 und das Bekenntnis des Petrus bei Jo 6, 69: du bist *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (vgl. Jo 10, 36); ferner AG 3, 14: *τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον* (vgl. 4, 27: *τὸν ἅγ. παῖδά σου*), 1 Jo 2, 20: *χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου,* Off 3, 7: *ὁ ἅγ., ὁ ἀληθινός.* Auch ist zu vgl. die absolute Bez. Jesu als *ὁ δίκαιος* AG 22, 14

befreit ist.[62]) Daß kein *δέ* ausdrücklich folgt, darf nicht befremden (vgl. z. B. das *μέν* vor *ἐλθών* nach LA der meisten codd Mr 9, 12). Zudem: Jesus läßt ihn gar nicht erst ausreden *Ἤιδεισαν αὐτόν* (sc. *Χριστὸν εἶναι*), heißt es V. 34 von den Dämonen; 3, 11 wird es als eine allgemein wiederkehrende Erscheinung beschrieben, daß die unreinen Geister, wenn sie Jesum sahen, vor ihm niederfielen und schrieen mit den Worten: du bist der Sohn Gottes; der Gergesener redet Jesum *υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* an 5, 7. Überall verraten widergöttliche, in den Schmutz unheiligen Wesens hineingezogene, über die menschliche Sphäre hinaus mächtige, aber in sie hinein wirkende und das Bewußtseinsleben der Menschen knechtende und ihre Sprachorgane benutzende Geistmächte eine Kenntnis vom Wesen und der Person Jesu, welche wir bis dahin bei keinem haben laut werden sehen, mit Ausnahme Gottes selber (1, 11). Aber solche Kenntnis und solches Bekenntnis kann Jesus nicht genehm sein.[63]) Er will, daß die, welche ihm begegnen, mit klarer Vernunft sein Wesen erfassen und bekennen, und daß die, welche den normalen Gebrauch ihres Verstandes und ihrer Sprache durch widergöttliche Gewalten verloren haben, aus diesen Banden befreit werden. Darum beschilt[64]) Jesus jenen Dämonischen, der plötzlich in der Synagoge auftaucht, indem er das doppelte Machtwort spricht:[65]) „Verstumme!“[66]) (vgl. V. 34: *οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια*) und: „Gehe aus aus ihm!“[67]) Der unreine Geist tut also, nachdem er noch vorher den unglücklichen Menschen hin und her gezerrt[68]) und mit

---

(AG 3, 14). Im AT heißt Aaron *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* Ps 106, 16; Elisa *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ἅγιος οὗτος* 2 Kö 4, 9. Gut bemerkt Caten. Cram. S. 275: „Heilig war auch jeder Prophet; aber er meint hier nicht einen beliebigen von allen Propheten, sondern er verkündigt „den“ einen, der von dem Einen stammt. Durch den Artikel *ὁ* bezeichnet er einen, der vor anderen auserwählt ist.“ „Der Heilige Gottes“ umfaßt beides: der, welcher durch seinen göttlichen Ursprung und sein göttliches Wesen von einzigartiger Vollkommenheit ist, als auch der für ein göttliches Werk von Gott erkoren ist, *ὁ ἐκλεκτὸς θεοῦ*.

[62]) Jk 2, 19: *καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν*. S. nachher Mr 5, 7; ferner AG 19, 15.

[63]) Caten.: *οὐδὲ γὰρ ἔχρῃζεν ἡ ἀλήθεια τῆς ἀπὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων συστάσεως οὐδὲ ταῖς τῶν ἀντικειμένων μαρτυρίαις σεμνύνεσθαι.*

[64]) Zu *ἐπιτιμᾶν* vgl. Mr 3, 12; 9, 25, hier auch von bösen Geistern; 4, 39; 8, 30ff.; LXX Sach 3, 2 (Ju 9); Ps 9, 16; 68, 31; 80, 17; 106, 9; 119, 21.

[65]) *λέγων* ist zu lesen; es fehlt nur bei ℵ* u. (wahrscheinl.) A*.

[66]) Vgl. 4, 39: *σιώπα, πεφίμωσο* (D *φιμώθητι*).

[67]) *ἐξέρχεσθαι* von Dämonen häufig, z. B. 5, 8; 7, 29f.; 9, 26. 29f.; Mt 12, 43f.; Lk 8, 2 u. a.

[68]) Vg discerpens; vgl. 9, 20: *συνεσπάραξεν* (D: *ἐτάραξεν* Lk 9, 39. 42); LXX 2 Sam 22, 8 (*τὰ θεμέλια τοῦ οὐρανοῦ ἐσπαράχθησαν*); Lk 4, 35 bietet: *καὶ ῥῖψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ, μηδὲν βλάψαν*

lauter Stimme einen Ruf der vielmehr Schrei ausgestoßen hat. Denn statt *φωνῆσαν* wird vielmehr *κράξαν* zu lesen sein[69]) (vgl. 9, 26). Der Ausdruck *φωνῆσαν*, der einem Schreiber wegen des folgenden *φωνῇ μεγάλῃ* nahe genug lag, wäre nicht stark genug.[70]) Hatte schon der Lehrvortrag des Herrn auf die versammelte Menge einen überwältigenden Eindruck gemacht (V. 22), so wirkte die Austreibung des unsauberen Geistes derart, daß alle zusammen von Furcht und Entsetzen ergriffen wurden: *ἐθαμβήθησαν*[71]) (V. 27). Ihrem Schrecken machten sie Luft, indem sie Fragen aufwarfen[72]) und sprachen:[73]) *τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.* So wird wahrscheinlich zu lesen sein. Über zweierlei können sie nicht zurechtkommen: über

---

αὐτόν. Dan 8, 7 übers. LXX das hebr. וַיַּשְׁלִיכֵהוּ אַרְצָה mit *ἐσπάραξεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν γῆν*, Theod. genauer mit *ἔρριψεν αὐτ. ἐ. τ. γ.* (der Ziegenbock den Widder).

[69]) *φωνῆσαν* nur ℵBL, 33, Or., Dam. par. (cod.).

[70]) *φωνεῖν* bei Mr immer nur von Menschen, einmal vom Krähen des Hahns, — so auch sonst im NT, Off 4, 18 von einer Engelstimme.

[71]) Von *θαμβεῖν*; ein im NT nur von Mr gebrauchtes, gut klassisches, schon bei Homer vorkommendes Wort, welches ursprünglich staunen und bewundern heißt (im activ., intr. u. trans.), später aber und regelmäßig bei LXX im act. die transit. Bed. hat: in Furcht versetzen, im pass.: in Furcht versetzt werden. Vgl. Mr 1, 27; 10, 24. 32 (AG 9, 6 ist *τρέμων τε καὶ θαμβῶν* unecht), vgl. *ἐκθαμβεῖσθαι* 9, 15; 14, 33; 16, 5f.; *θάμβος* Lk 4, 36; 5, 9; AG 3, 10; *ἔκθαμβος* AG 3, 11.

[72]) Die sehr gut beglaubigte LA *πρὸς ἑαυτοὺς* (bzw. *αὐτούς = ἀλλήλους*) *λέγοντας* (bzw. . . . *ες*) macht doch den Eindruck vermeintlicher Nachbesserung, Lk 4, 36 drückt sich gewählter aus: *συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες* (s. aber Lk 22, 23: *συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς*). Die neueren Textkritiker bevorzugen meist *συνζητεῖν αὐτοὺς λέγοντας* mit ℵB it[4] (et conquirebant). Der Acc. darf selbstverständlich nicht befremden (Blaß § 72, 2). *Συνζητεῖν* ist in diesem Sinne spezifisch ntl, auch bei Lk (mit *πρός* 22, 23; AG 9, 29, mit Dativ AG 6, 9). Ss, das *συνζητεῖν* ganz weglassend, hat bloß: und sie sprachen einer zum anderen. S[1]: sie befragten ([illegible]) einander und sprachen.

[73]) Die LA schwanken außerordentlich. Schon das *τί ἐστιν τοῦτο;* fehlt in D, einigen Evangelistarien, 5 it-codd., Ss. Anderseits haben C und die meisten Unc.-codd., ferner f, vg, ShrS[1]S[3], mit manchen Varianten im einzelnen an die erste Frage (*τί ἐστι τοῦτο*) eine zweite gereiht (so auch Rec.): *τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ᾽ ἐξουσίαν καὶ* (= auch, sogar) *τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθ. ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ;* Aber, daß Jesus mit Erfolg den Dämonen gebietet, ist doch nicht Ausfluß seiner Lehre, wenn man nicht mit Lichtenstein (Mr S. 8) den Gedanken herbeiziehen will, daß „nach der Meinung der Juden bekanntlich jede Wundertat der Gerechten nur durch die Kraft der Thora geschehe“. Vgl. 6, 2. Wie oben lesen ℵBL, einige min.; auch copt, arm, aeth haben das *τίς ἡ* vor *διδαχή* nicht gelesen, haben dann aber: *ὅτι καὶ* usw. Bei Lk 4, 36: *τίς ὁ λόγος* (nicht = Sache, sondern das Befehlswort *φιμώθητι*) *οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει.* Er hat die Verwunderung über die Lehre nicht von den Leuten aussprechen lassen, nachdem er selbst erzählt hatte (V. 32): *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.*

die Lehre, die sie gehört haben, daß sie neu ist und daß sie gemäß einer besonderen Vollmacht ergangen ist, sowie über die Tatsache, daß er den bösen Geistern befehlen kann und sie ihm gehorchen. Daß genug Leute sonst mit Geisteraustreibung sich befaßten, wußten sie. Aber daß dieser Jesus nur ein Machtwort zu sprechen brauchte, um sie zum Gehorsam zu zwingen, das nimmt sie wunder.

Der Zusammenhang mit dem Folgenden würde fast ebener sein ohne den 28. V. Denn nun gewinnt es den Anschein, als sei das Gerücht von Jesus, von seiner Person, seiner Lehrtätigkeit und seiner Machtbetätigung über böse Geister, alsbald, unmittelbar von jenem Vorgang in der Synagoge aus überall hin[74]) in das ganze umliegende Gebiet[75]) von Galiläa ausgegangen, und als sei der Herr gleich darauf in das Haus Simons gekommen. Aber so mechanisch darf man die Darstellung unseres Evangelisten nicht beurteilen. Naturgemäß verknüpft sich mit der Beschreibung des ungewöhnlichen Staunens und Schreckens, der über die im Synagogalgottesdienste versammelte Gemeinde gekommen ist, die weitere Mitteilung über eine Ausbreitung von dem Gerüchte Jesu in alles Grenzgebiet Galiläas, d. h. nicht bloß Syrien, sondern auch Peräa, Samarien, Phönizien. Zur Entstehung solcher Ausbreitung seines Rufes war allerdings nicht schon das einmalige Auftreten Jesu in der Synagoge Kapernaums genügend. Man erkennt auch hier, daß Jesus längere Zeit gewandert, gelehrt und Krafttaten bewiesen haben muß (vgl. zu V. 17). Es wird ja auch mit keiner Silbe angedeutet, daß das Wunder an dem Dämonischen in der Synagoge überhaupt sein erstes war. Wird es gleichwohl als erstes mitgeteilt, so geschieht es offenbar aus dem sachlichen Grunde, weil dem Erzähler daran lag, an dem ersten von ihm erzählten Beispiel der Tatwirksamkeit Jesu die Macht des Herrn über die Dämonen zu bezeugen und zwar im engsten Zusammenhang mit seiner Lehrtätigkeit. Den Lesern, d. h. Leuten, welche im Begriff standen, das Heidentum, die Hochburg des Dämonentums zu verlassen und hinfort Christo anzugehören, oder welche eben diesen gewaltigen Umschwung erlebt hatten, mußte gerade dies von Bedeutung sein, daß Jesus ein Ev bot, welches Frieden verbürgt, und eine Macht offenbarte, welche allem Übel steuert.

---

[74]) *πανταχοῦ* ist mit ℵBCL it[3] (vor *εἰς ὅλην τὴν περίχ.*) zu lesen.

[75]) *ἡ περίχωρος* bei Mr sicher nur hier beglaubigt (A u. a. auch 6, 55) vgl. Mt 3, 5; 14, 35; öfter bei Lk.

4. Die Heilung der Schwiegermutter Petri (1, 29—31; vgl. Mt 8, 14f.; Lk 4, 38f.).

Am Vormittag eines Freitags wird jener Fischzug Petri stattgefunden haben, von dem Lk 5 berichtet, im Anschluß daran die Berufung der zwei Brüderpaare, wie sie Markus und Matthäus erzählen; in Kapernaum trat dann der Herr noch an demselben Abend, zu Beginn des Sabbaths, in die Synagoge; dort lehrte er an demselben Sabbath, dort trieb er den bösen Geist aus einem Anwesenden aus, welches beides die Menge zu außerordentlicher Verwunderung, ja zu Furcht und Entsetzen hinriß. „Und gleich nachdem sie die Synagoge verlassen, kamen sie[76]) in das Haus des Simon und Andreas mit Jakobus und Johannes" (V. 29). Die Ausdrucksweise ist so auffällig und ungeschickt, daß man nicht irre gehen wird in der Annahme, der Evangelist habe einen in der ersten Person von sich und seinen Genossen erzählenden Augenzeugen gehört und setze hier seine Erzählung in die dritte Person um. Gemeint sind bei dem nicht genannten Subjekt (*ἦλθον*) doch zweifellos Jesus, Simon und Andreas, Jakobus und Johannes. Warum werden die vier Apostel aber doch wieder, nur nicht als Subj., mit Namen genannt, und zwar zwei als Hausbesitzer oder Hausangehörige und zwei als in deren Begleitung begriffen? Warum heißt es nicht: Jesus und seine Jünger (2, 15; 8, 27) oder: Jesus mit seinen Jüngern (3, 7; 8, 10)? An willkürlichen Textbesserungen hat es nicht gefehlt. Die Sache wird klar, wenn Markus eine Petruserzählung wiedergibt, die lautete: „Wir, nämlich: Jesus, Andreas, ich, begaben uns gleich nachdem wir die Synagoge verlassen hatten. in unser — m e i n und Andreas' Haus — mit Jakobus und Johannes; und m e i n e Schwiegermutter lag am Fieber krank, und wir sagten ihm unverzüglich von ihr."[77]) Daß Jakobus und Johannes mit in Simons Haus gingen, wird als erwähnenswert besonders hervorgehoben. Sie waren wohl noch in Bethsaida seßhaft, woher auch Petrus stammte (Jo 1, 44). Nun aber hatten sie sich an Jesus angeschlossen und folgten ihm überall hin nach. Das Haus Simons und des Andreas muß groß genug gewesen sein, um auch Jesu und den beiden Zebedaiden Obdach

[76]) Man lese *ἐξελθόντες ἦλθον*, nicht mit B D einigen min., it u. a. den Singul. *ἐξελθὼν (δὲ ἐκ τῆς συναγωγῆς) ἦλθεν*. Das ist Nachbesserung des schwerfälligen Originals. Ss vermittelt: Und er ging aus der Synagoge heraus und sie kamen in das Haus des Simon Kepha und des Andreas, und Jakobus, und Johannes waren mit ihm; und die Schwiegermutter Simons war krank am Fieber, und sie sagten ihm von ihr.

[77]) S. die scharfsinnigen Ausführungen bei A. Klostermann S. 31f. u. danach Zahn, Einl[3] II, 251f. 258 Anm. 8.

zu bieten. Daß der Vater Simons — Jona Mt 16, 17 oder Johannes Jo 21, 15 ff. — damals noch gelebt hat, ist nicht wahrscheinlich. Warum wird er sonst nicht einmal wie Zebedäus 1, 20 in Begleitung des Petrus erwähnt? Auch von seiner Mutter verlautet nichts. Wohl aber hören wir hier von seiner Schwiegermutter; sie wird bei der mit Petrus verheirateten Tochter gewohnt haben.[78]) Damals lag sie an Fiebergluthitze danieder, *πυρέσσουσα*, oder, wie Lukas sich ausdrückt: *συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ*, ein ärztlicher Terminus technicus, wie er dem Arzt Lukas wohl ansteht (Ggtl. *πυρετὸς μικρός*). Kaum ist man ins Haus getreten (*εὐθύς*), teilt man das Jesu mit, wohl zart durchblicken lassend, ob er nicht Abhilfe schaffen werde (Jo 2, 3), und Lukas scheut nicht den stärkeren Ausdruck *ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς*. Jesus trat an sie heran, ergriff[79]) ihre Hand[80]) und richtete sie auf. Das Fieber verließ sie, natürlich auf der Stelle, wenn auch das *εὐθέως* sei es vor *ἀφῆκεν* sei es nach *πυρενός* eingeschoben sein wird;[81]) und nun tat sie ihnen Dienstleistungen (vgl. 1, 13; 15, 41; Lk 8, 3; Jo 12, 12; 2 Tm 1, 18); das imperf. malt die Situation; „ihnen" diente sie, d. h. Jesu und seinen mitgebrachten Jüngern; die Jünger werden um des Meisters willen mitgeehrt (9, 41), wie denn Matthäus nach richtiger Lesart *αὐτῷ* bietet. Es ist zweifellos die Handreichung bei dem *δεῖπνον*, der Abendmahlzeit, d. h. der Hauptmahlzeit, gemeint.

---

[78]) Daß Petrus verheiratet war, wissen wir bekanntlich auch aus der gelegentlichen Notiz 1 Kr 9, 5, woraus erhellt, daß Petrus in den fünfziger Jahren seine Frau auf seinen Missionsreisen in seiner Begleitung hatte. Clem. Al. strom. III, 52 (ed. Pott. 535) beruft sich wider die, welche verbieten, ehelich zu leben, u. a. auf das Beispiel des Petrus: „Petrus und Philippus haben Kinder gezeugt, *ἐπαιδοποιήσαντο*". Wenn er von Philippus ausdrücklich hinzufügt: *Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν*, so scheint er ein Gleiches mit Beziehung auf Töchter des Petrus zu verneinen. In einem anderen, von der Entsagung und Weltverachtung des wahren Gnostikers handelnden Zusammenhange erzählt derselbe Clemens (strom. VII, 63, Pott. 869), Petrus habe, als er sein Weib habe zum Tode führen sehen, sich ihrer Berufung und ihres Nachhausekommens gefreut, habe ihr aber unter Nennung ihres Namens ermahnend und ermunternd zugerufen: *μέμνησο αὐτῇ* (Eus. III, 30: *ὦ αὔτη*) *τοῦ κυρίου!* — In den Acta des Nereus und Achilleus z. 12. Mai findet sich die Geschichte von Petronilla, der paralytischen Tochter des Petrus (Acta Sanct. Maii III, 4 ff.; Achelis in T U XI, 2, S. 14 f. Vgl. August. c. Adimant. Manich. disc. c. 17, 5. Tischdf. app. ad apoc. apocr. 149. 155. S. Lipsius, Apokr. Apg. II, 1, 203 f. G. Ficker, Petrusakten im Hdb. zu d. nt. Apokr. v Hennecke, S. 401 f.).

[79]) D b f q *ἐκτείνας τὴν χεῖρα κρατήσας ἤγειρεν αὐτήν*. Zum *κρατεῖν* der Hand vgl. 5, 41. Ähnlich, aber doch anders ist das Verfahren Petri bei Tabea AG 9, 40 f.

[80]) Das *αὐτῆς* hinter *χειρός*, in ℵ B L fehlend, ist zu belassen.

[81]) *εὐθέως* fehlt in ℵ B C L, einigen min, e, cop, arm.

5. Wundertätigkeit am späten Abend (1, 32—34; vgl. Mt 8, 16; Lk 4, 40f.).

An die im Inneren des Hauses geschehene Heilung der Schwiegermutter des Petrus und an die Abendmahlzeit daselbst schließt sich eine Szene vor dem Hause an. Der Abend ist gekommen, die Sonne untergegangen,[82]) der Sabbath zu Ende. Jesus ist noch im Hause. Da trägt man zu ihm, wie es in populär übertreibender Weise heißt, alle Kranken und von Dämonen Geplagten, indem die letztere Gruppe von Kranken neben der allgemeinen Bezeichnung besonders hervorgehoben wird. Es ist die Darstellungsweise eines Erzählers, welcher sich bewußt ist, ohne Pedanterie, in Sorglosigkeit um logische Genauigkeit, schildern zu dürfen (vgl. dagegen Mt: *δαιμονιζομένους πολλοὺς ... καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν*, und Lk, welcher zuerst V. 40 die Heilung aller möglichen Kranken erzählt, um dann V. 41 zu berichten, daß auch viele Besessene geheilt seien). Bald ist die ganze Stadt versammelt an der Haustür, gleichsam gegen sie andrängend, *πρὸς τὴν θύραν*. Am Sabbath wäre dieses Heranschleppen von so vielen Kranken unmöglich gewesen. Der neue Tag ist angebrochen, der Sonntag, nach unserer Rechnung der Samstagabend. Selbstverständlich kann nur die Tür des V. 29 genannten Hauses gemeint sein. Jesus hat kein eigenes Haus besessen, auch nicht einmal eine Mietswohnung, vgl. Mt 8, 20; Lk 9, 58. Das Haus Simons bot ihm gastliche Unterkunft, vgl. 2 Kön 4, 8—11; Mt 10, 11 ff.; AG 16, 15. Gastfreundschaft gegen Gesetzeslehrer galt als besonders verdienstliche Leistung. Nicht vergeblich hatte man die Kranken herbeigetragen. Was man erhofft, trat ein: er heilte zwar nicht alle, aber doch viele, so lesen wir V. 34, die an mancherlei Krankheiten litten, und trieb, wenn nicht alle, so doch viele Dämonen aus. Denn nicht zufällig wird es vorher *πάντας* und nun *πολλούς, πολλά* heißen. Entweder waren die Kranken in so großer Zahl da, daß er nicht zu allen kommen konnte, oder einiger Verhalten war derartig, daß er sie nicht heilen wollte und durfte (vgl. 6, 5). Bei den Dämonenaustreibungen hebt Mr noch einen besonderen Zug hervor — und nach ihm auch Lk; nicht Mt —, im impf. schildernd: „er ließ die Dämonen nicht *λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν* (V. 34b), wo das von vielen Zeugen gebotene

[82]) *ὅτε ἔδυ* (*ἔδυσε* BD) *ὁ ἥλιος,* — Lc *δύνοντος τοῦ ἡλ.* = als die Sonne im Untergehen begriffen (D *δύσαντος*) war, ohne weitere Zeitbestimmung; dagegen Mr schickt vorauf *ὀψίας γενομένης.* Mt begnügt sich mit dem letzteren Ausdruck. Man sieht wieder, wie es unserem Evangelisten daran liegt, die Situation seinen Lesern anschaulich vor Augen zu malen.

Χριστὸν εἶναι[83]) aus Lk 4, 41 stammt. Nicht dies ist gemeint, Jesus habe sie nicht sagen lassen, daß sie ihn kenneten. Denn einmal hätte es nicht wohl *λαλεῖν,* statt *λέγειν* oder *κηρύσσειν* o. ä. heißen dürfen, da *λαλεῖν* sich nicht zur Einführung einer einzelnen Aussage schickt und sich darum auch nie mit einem *ὅτι*-Satz verbindet.[84]) Auch wäre es nicht genug gewesen, ihnen zu verbieten zu sagen: wir kennen dich! anstatt: wir wissen, daß du Christus bist. Aber wozu überhaupt die Betonung des Wissens seitens der Dämonen anstatt der einfachen Aussage: du bist Christus, der Sohn Gottes? Der Sinn ist also: Jesus verbot den Dämonen überhaupt zu reden, zu sprechen; sie wurden zu absolutem Schweigen angehalten, weil sie ihn kannten. Denn wenn sie überhaupt fernerhin hätten reden dürfen, hätten sie ihre Redefreiheit zu einer vorzeitigen und aus ihrem Munde doppelt unangemessenen Aufdeckung seiner Würde und seines Wesens gemißbraucht (vgl. V. 24 f.).[85])

6. Jesus am frühen Morgen (1, 35—38; vgl. Lk 4, 42. 43).

Hat der vorausgehende Abschnitt geschildert, wie Jesus noch am späten Abend seinem Heilandsberuf in angestrengtester Beschäftigung oblag, so malt uns nun das vorliegende Bild höchst anschaulich, wie er den frühen Morgen zubrachte. Ganz früh, noch bei durchaus nächtlicher Weile, *ἔννυχον,*[86]) oder, wie besser zu lesen ist, *ἔννυχα λίαν*, sehen wir, wie Jesus sich erhebt, vom Lager nämlich, herausgeht aus dem Hause und weggeht an eine wüste, einsame Stätte und dort betet. Man beachte die epische Frische der Darstellung. Es liegt auf ihr etwas vom Hauch eines orientalischen Morgens. Von Übung des Betens durch den Herrn

---

[83]) ℵ^{c} B G L M, viele min, it[3], alte Übers.

[84]) S. Zahn, Einl[3] I, 266 (§ 21, 8) zu Rm 7, 1. Tittmann, de Synon. in NT S. 79 ff.: *Λαλεῖν* nihil aliud est quam loqui, i. e. verba proferre alicuius linguae, nulla rerum quae verbis enuntiantur ratione habita, ut psittacum dicimus loqui, sprechen . . . Recte illud afferri solet: *λαλεῖν ἄριστος, λέγειν ἀδυνατώτατος.* — Syr. verss. unterscheiden genau מלל und אמר. An unserer Stelle haben sie für *ὅτι* richtig ד מטל, quia.

[85]) Über die Heilung der Dämonischen sagt Tert. adv. Marc. IV, 8 (zur Parallelst. Lk 4, 34): Ipse est Christus Esaiae (53, 4; vgl. Mt 8, 17) remediator valetudinum . . . et (auch) a daemoniis liberare curatio est valetudinis . . . Christus ab hominibus, non a spiritibus immundis volebat se filium dei agnosci, ille Christus dumtaxat, cui hoc congruebat, quia praemiserat, per quos posset agnosci et utique digniores praedicatores (als die Dämonen). Illius erat praeconium immundi spiritus respuere, cui sancti abundabant.

[86]) Ein gewähltes Wort, bei Dichtern vorkommend, nie bei LXX, auch im NT nur hier.

ist auch sonst gelegentlich die Rede, Mr 6, 46 (= Mt 14, 23), besonders häufig bei Lk 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18, 28f.; 11, 1; vgl. Mt 11, 25f. (= Lk 10, 21f.); Jo 11, 41; 17, 1ff. Auch das Danksagen bei den Speisungen und beim Abendmahl gehört hierher, endlich das Gebet in Gethsemane und am Kreuz. In jenem in der Stille und zu einer Zeit, da andere noch den müden Leib durch Schlaf erquicken, geübten Gebet liegen die starken Wurzeln seiner Kraft. Der Sohn pflegt hier eines verborgenen Austausches mit seinem himmlischen Vater. Aber lange ist auch dort nicht seines Bleibens. Simon und seine Genossen (vgl. 3, 21 *οἱ παρ' αὐτοῦ*), also doch wohl Andreas, Jakobus und Johannes, verfolgen ihn, *κατεδίωξαν*,[87]) jagen ihm nach; wie aus dem folgenden *εὗρον* erhellt, nicht wissend, wo er weilt, darum ihn suchend. Sie haben offenbar am Morgen vergeblich auf sein Heraustreten aus dem Schlafgemach gewartet, sind in die offene Kammer hineingegangen und haben sie leer gefunden. Als sie ihn endlich gefunden,[88]) sagen sie ihm: „Alle[89]) suchen dich" (vgl. 3, 32)! Wie zu einem Wunderpropheten und Wunderarzt ist schon wieder die ganze Stadt auf den Beinen. Aber der Herr ist jetzt nicht gewillt, ihrem Sinn zu willfahren. „Auf!" spricht er, „laßt uns (anderswohin)[90]) gehen in die benachbarten Marktflecken,[91]) damit ich auch dort predige. Denn dazu bin ich ausgegangen, *ἐξῆλθον* (andere *ἐξελήλυθα* und *ἐλήλυθα*)." Nur oberflächliches Verständnis konnte dabei an das *ἐξῆλθεν* V. 35 denken. Mögen die Jünger selbst damals in Jesu Wort diesen Sinn gefunden haben, der unmittelbare Eindruck des christlichen Lesers sträubt sich gegen die Bezugnahme auf V. 35. Warum fehlt jede lokale Näherbestimmung: aus dem Hause, oder: hierher? Mit Recht bemerkt Bengel: Primi sermones Jesu habent aenigmatis aliquid, sed paulatim apertius de se loquitur. Postea dicturus erat: exii a patre. Vgl. Jo 2, 22. Wie Jesus später

[87]) Im NT nur bei Mr; vielleicht ist der Singular *κατεδίωξεν* zu lesen mit ℵBMU it² vg.

[88]) Lc 4, 42 betont, es habe ein *ἐπιζητεῖν αὐτὸν* seitens der *ὄχλοι* stattgefunden, und läßt die Mittlerrolle des Petrus mit Genossen ganz weg. — Von den beiden LA *καὶ εὗρον αὐτὸν κ. λέγουσιν* (ℵBL e cop-cod, aeth) und *καὶ εὑρόντες αὐτ. λέγουσιν* (AC usw., fast alle it-codd., vg, S^s S^1 S^3, arm, go) halte ich die letztere für richtig (so auch Rec.).

[89]) Für *πάντες* hat S^s *πολλοί* u. S^{hr} *πᾶς ὁ λαὸς*.

[90]) *ἀλλαχοῦ* ist wahrscheinlich zu streichen, als erleichterndes Einschiebsel (ℵBC*L); es fehlt in AC³D usw., it, vg, S^s S^{hr} S^1 S^3 (*ἅπ. λεγ.* im NT).

[91]) *Κωμόπολις*, ein stadtähnliches Dorf, eine Stadt, die verfassungsmäßig die Stellung einer *κώμη* hatte (Benzinger, hebr. Archäol. 128), nur hier im NT, auch nicht bei den LXX. Bei Strabo XII, 537 heißt ein Kappadokischer Ort so, *τὰ Γαρσαύιρα*, „früher die Hauptstadt des Landes", XII, 557 *Ἀμερία*, eine kleine Stadt in Pontus. — Übrigens bieten D (*Δ κωμο και πολ.*, *δ* vicos et civitates) it vg S^s S^1 *κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις*.

mit dem Ausdruck *ἐλθεῖν* 2, 17; 10, 45 sein Erscheinen und Auftreten als Prophet und Heiland meint, so wird auch hier das *ἐξῆλθον* auf den Antritt seines messianischen Berufs gehen: dieser besteht in erster Linie im *κηρύσσειν* der frohen Botschaft. Das *εἰς τοῦτο* V. 38 meint eben das *κηρύσσειν* überhaupt, nicht speziell das *κἀκεῖ κηρύσσειν*. Der aufmerksame Leser erkennt einen Zusammenhang zwischen dem *ἐξῆλθον* und dem *ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ* V. 9. Ohne Zweifel hat Lk hier den Sinn richtig gedeutet, wenn er Jesu Worte wiedergibt mit: *ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην*. Ja es begreift sich, wenn die Allgemeinheit des Ausdrucks dazu reizte, darin den bei Jo 8, 42; 13, 3; 16, 27f. 30; 17, 8 u. a. vorliegenden Sinn einer Herabkunft vom Vater, vom Himmel auf die Erde zu finden.[92])

7. Wirksamkeit Jesu in ganz Galiläa (1, 39 = Lk 4, 44; vgl. Mt 4, 23).

So kehrte denn Jesus nicht nach Kapernaum zurück, sondern übte, und zwar, wie aus dem *ἄγωμεν* V. 38 hervorgeht, in Begleitung seiner 4 Jünger, für längere Zeit die doppelte Tätigkeit aus, daß er in den Synagogen in ganz Galiläa den Schall seiner Predigt ertönen ließ und die Dämonen austrieb; das *ἦν κηρύσσων* ist zu gut und dagegen das von Ti[8] u. a. aufgenommene *ἦλθεν κηρύσσων* zu wenig (ℵ B L S[hr] cop aeth) beglaubigt, als daß es als aus Lk 4, 44 herübergenommen zu betrachten wäre. Es konnte das doppelte *εἰς* hart erscheinen, während das *ἦλθεν* sich bequem mit der zweiten Ortbestimmung *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν* verbinden ließ. Auch konnte das *ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων κτλ.* V. 14 nachwirken. Wenn es übrigens heißt: *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων*, so soll augenscheinlich dadurch die gesamte Heiltätigkeit Jesus bezeichnet werden. Oder sollte Jesus andere Kranke nicht geheilt haben, als er, Kapernaum, wo er kurz zuvor Kranke aller Art geheilt hatte, verlassend, ganz Galiläa zum Schauplatz seines Wirkens machte? Das ist schwer glaublich. Vgl. oben S. 58f. die Anm. zu V. 23f.

---

[92]) Caten.: *τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν αὐθεντίαν ὑποδηλῶν καὶ τὸ ἑκούσιον τῆς κενώσεως*. Neuerdings Swete; auch E. Klostermann: *ἐξῆλθον* bed. für Mr gewiß nicht das Verlassen des Hauses, sondern (vgl. 2, 17) Lk versteht richtig: *ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην*.

Rückblick auf den Abschnitt 1, 14—39.

Offenbar haben wir es hier mit einem zusammengehörigen Abschnitt zu tun: zu Anfang steht eine allgemeine Schilderung von Jesu öffentlicher Wirksamkeit und zum Schluß desgleichen, zu Anfang (V. 14. 15) eine solche bloß der Lehrwirksamkeit, zum Schluß (V. 39) auch der Tatwirksamkeit. Zwischen jenen Allgemeinschilderungen aber hat der Evangelist uns 5 Einzelbilder gezeichnet: 1) die Berufung der Jünger, 2) die Vorgänge in der Synagoge in Kapernaum, 3) die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, 4) die Krankenheilungen am Abend vor der Tür des Hauses Petri, und 5) Jesus am frühen Morgen in der Einsamkeit betend und vom Volke begehrt, von Petrus und seinen Genossen gesucht. Nehmen wir den Anfang und Schluß hinzu, so ergeben sich 7 Einzelstücke. Jene 5 aber stellen eine zeitlich ununterbrochene Folge dar: von einem Freitagvormittag bis zu einem Sonntagmorgen ist geschehen, was wir von V. 16—38 lesen. Überall ist die Erzählung kurz und um Simon und seine Genossen gruppiert, Spuren seiner persönlichen Augenzeugenschaft und seiner Vermittlung der Erzählung an den Evangelisten verratend. Der Leser soll offenbar in möglichst gedrängter Darstellung zu wissen bekommen, wie sich Jesu allererste, nach der Verhaftung Johannes des Täufers begonnene öffentliche Wirksamkeit, beides als Lehrer und Wundertäter, gestaltete.

Es folgt eine zweite Siebenheit von Erzählungen.

B. Jesus und das Gesetz 1, 40—3, 6.

1. Die Heilung eines Aussätzigen (1, 40—45; = Mt 8, 1—4; Lk 5, 12—16).

Mit einem einfachen *καί* und ohne daß über Zeit und Umstände Näheres angegeben würde, erzählt uns Mr 1, 40—45 die Geschichte von der Heilung eines Aussätzigen, welche er im aramäischen Mt als nach der Bergpredigt, nachdem der Herr vom Berge herabgestiegen war, geschehen vorfand. Lk 5, 12 weiß, daß der Vorgang sich *ἐν μιᾷ τῶν πόλεων* zugetragen habe. Da man keinen Grund hat anzunehmen, daß Lk diesen Zug frei erfunden habe, so wird er denselben irgendwelcher Überlieferung entnommen haben. Jesus mag, ehe er nach der Bergpredigt in Kapernaum ankam, durch einen kleineren Ort gezogen und dort das Erlebnis mit dem Aussätzigen gehabt haben. Mr hatte bisher erst zwei

einzelne an Kranken vollzogene Wunder erzählt: die Heilung des Dämonischen und die der fieberkranken Schwiegermutter Petri. Wohl war im allgemeinen gesagt, Jesus habe viele an den verschiedensten Krankheiten leidende Personen gesund gemacht, aber die ganze Situation V. 32 u. 34 bringt es mit sich, daß Aussätzige darunter befindlich nicht vorgestellt werden können. Wie konnten diese mit einer der denkbar ansteckendsten Krankheiten Behafteten in eine dichtgedrängte Menschenmenge hineingebracht werden? So mag denn der hier erzählte Fall der Heilung eines Aussätzigen der erste seiner Art gewesen sein. Er kam zu Jesu, wagte also, die ihm im Gesetz vorgeschriebene Regel, daß die Aussatzkranken gesunde Menschen fliehen sollten, zu durchbrechen, indem er ihn dringend bat, *παρακαλῶν* (wie 5, 10. 12. 17. 18. 23; 6, 56; 7, 32; 8, 22), und — wenn diese Worte echt sind — sogar vor ihm auf die Kniee fiel,[93]) mit den Worten:[94]) „Wenn du willst, kannst du mich reinigen." An der Macht des Herrn zweifelt er nicht, aber das Maß von Liebe und gutem Willen, welches zur Heilung gerade seiner schrecklichen Krankheit gehört, traut er ihm nicht oder doch nicht voll und ganz zu. Denn Jesus wendet zur Krankheitsheilung durchweg das Mittel der Berührung der Kranken mit seiner Hand an. Sollte er auch einem Aussätzigen, den nach dem mosaischen Gesetze keiner anrühren durfte, dieselbe Barmherzigkeit zuteil werden lassen? Jesus[95]) erwies sich als von Mitleid ergriffen, streckte seine Hand aus, rührte den Unglücklichen, dessen Leib von widerlichen Schwären und Wunden bedeckt sein mochte, an und sprach das kurze Wort: „Ich will es, werde gereinigt!" Da wo die Liebe mit der Macht im Bunde steht, kann sie sich über den Buchstaben des Gesetzes hinwegsetzen. Und der Erfolg trat auf der Stelle[96]) ein: der Aussatz wich von ihm, der Mann wurde rein.[97]) Daß es sich nicht um eine eigentliche Heilungstat, sondern nur um eine Art Reinsprechung des Kranken durch Jesus

---

[93]) *καὶ γονυπετῶν* ohne *αὐτόν* ℵ L, mehrere min, it[5], vg (et genu flexo), mit *αὐτόν* (bzw. *αὐτῷ*) A C Δ usw. Ss S[3] (S[1] setzt es vor *κ. παρακ.*). Ganz fehlt das Glied bei B D G Γ, einigen min, it[5]. Vielleicht alter Zusatz. *Γονυπετεῖν* = auf die Kniee fallen (Wurzel *πετ*, davon die Form *ἔπεσον*), fußfällig bitten, hat als Obj. *τινί* oder *τινά*, Mr 10, 17; Mt 17, 14 schwanken die Hss, wie an unserer Stelle; Mt 27, 29 *ἔμπροσθεν* (so auch D Mt 17, 14).

[94]) Das von mehreren Hss und Übersetzungen (auch Shr) gebotene *κύριε*, bald mit bald ohne *ὅτι*, ist Einschiebsel.

[95]) Die einfache Fortführung der Rede mit *καὶ σπλαγχνισθείς* erfuhr in den Hss und Übersetzungen schon früh die Hinzufügung des Subj. *ὁ δὲ Ἰησοῦς κτλ.* (so auch Ss, dagegen Shr *ὁ δὲ κύριος Ἰησ.*), *σπλαγχν. δὲ ὁ Ἰησ.* — D a ff[2] Tat. diat. haben *ὀργισθείς* für *σπλαγχν.* (Jo 11, 32. 38).

[96]) Das *εἰπόντος αὐτοῦ* der Rec. ist ein alter Zusatz (auch Shr).

[97]) Man sollte schreiben *ἐκαθαρίσθη* (ℵ B[2] D E K usw.) nicht *ἐκαθερίσθη* (A B* C G L Δ u. a.). In der letzteren Schreibung liegt eine Nachlässigkeit vor (Blaß § 6, 1; ähnlich *τέσσερα* für *τέσσαρα* Jo 19, 23).

oder um Konstatierung eines in Genesung befindlichen Krankheitsprozesses gehandelt habe, ist ebenso unmöglich wie die Annahme, daß der Herr es mit einem Hysterischen zu tun gehabt habe. Widerlegung bedarf weder diese noch jene Auffassung. Wie wenig aber dem Erzähler daran lag, bloß die Tatsache der Heilung selbst zu berichten und dadurch die Macht des Herrn zu illustrieren, ergibt sich aus dem Folgenden. Nach oder unter Kundgebung gewaltigen Zorns[98]) treibt Jesus den Menschen alsbald hinweg, *ἐξέβαλεν*, aus der Umgebung, in der er sich befand (vgl. V. 12; 5, 40; 11, 15; Jo 6, 37; 9, 34f.; 10, 4), und nichts verrät, daß Mr sich den Vorgang in einem Hause geschehen vorgestellt habe. Eine heftig zürnende Gemütsbewegung gegenüber dem Geheilten wird Jesus darum gezeigt haben, weil er bei ihm eine falsche und verkehrte Auffassung des Vorganges beobachtete. Der Mann wird gemeint haben, einerseits, es sei, was seine Verpflichtung gegen das Gesetz betrifft, alles in Ordnung, und anderseits, es bilde nunmehr seine erste und wichtigste Aufgabe, den Ruhm dieses Wunderarztes mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln auszubreiten. Aber beidem tritt Jesus ganz entschieden entgegen. „Siehe zu, daß du es niemandem sagest!“ ist das erste, was er ihm zu bedenken gibt. Jesus wehrt sich dagegen, daß er um Wirkung leiblicher Genesung willen von den *ὄχλοι* gefeiert werde. Er will in der Stille seine Macht offenbaren, und die Geheilten sollen sich von dem fleischlichen Treiben und Streben der Volksmassen fern halten. Daß Jesus freilich überhaupt jedem Bekanntwerden seiner Wunder habe entgegentreten wollen, ist eine ganz undenkbare Annahme. Das war weder möglich noch geboten. Im Gegenteil: wenn nur ob eines seiner Erfolge Gott die Ehre gegeben wurde, so mußte es ihn freuen. Aber in wie vielen Fällen, und so auch hier, trat dieser Gesichtspunkt zurück hinter den anderen, daß die Leute ihn zum König nach ihrem Sinn machen wollten! Das mußte er auf alle Weise verhindern. Soll also der Geheilte mit derartigen Bestrebungen schlechterdings nichts zu schaffen haben, so soll er vielmehr hingehen und sich dem Priester zeigen (3 Mo 14, 2 ff.) und soll betreffs seiner Reinigung die von Mose vorgeschriebenen Opfer[99]) darbringen, ihnen, nämlich den

---

[98]) Zu *ἐμβριμᾶσθαι* vgl. noch 14, 5; Mt 9, 30; Jo 11, 33. 38; in LXX nur Dan 12, 30; ferner *ἐμβρίμημα* Klgl 2, 6 (זַעַם); das Vbm außerdem bei Symm. Jes 17, 13 u. das Subst. *ἐμβρίμησις* bei Aq. u. Symm. Ps 37, 3. Es bedeutet eigentlich: darein schnauben, von Pferden Aesch. Sept. 443; dann vor Wut schnauben, in Zorneswallung sein (*βρίμη* das Schnauben wütiger Tiere; *βριμοῦσθαι* Xen. Cyr. 4, 5, 9: *ἐβριμοῦτο τῷ Κύρῳ καὶ τοῖς Μήδοις*). Vgl. Mr 3, 5: *μετ' ὀργῆς*.

[99]) Mt *τὸ δῶρον* (so auch bei Mr Shr: dein Opfer); Lk: *καθὼς προσέταξεν*. Mr verrät hier vielleicht genauere Kenntnis der zu beobachtenden gesetzlichen Riten, denn es handelt sich nicht um eine einfache Opfergabe,

Priestern, zum Zeugnis. Jeder Priester — und Priester wohnten nicht bloß in Jerusalem und in der nächsten Umgebung Jerusalems — hatte das Recht, auf Grund der im Gesetz beschriebenen Kennzeichen irgendwo (vgl. auch Lk 17, 14) die Reinsprechung zu vollziehen. Aber allerdings, die Opfer, wie sie 3 Mo 14, 3 ff. eingeschärft waren, waren im Tempel zu Jerusalem zu bringen. Diese Reinigungsopfer soll der Geheilte nicht als für sich unnötig und überflüssig betrachten. Den Priestern soll ein Zeugnis gegeben werden, de Messia praesente, l e g i n o n d e r o g a n t e,[100]) wie Bengel bemerkt. Letzteres ist der springende Punkt. Jesus will durchaus, daß der Geheilte durch gewissenhafte Erfüllung der levitischen Verpflichtungen den Hütern der gesetzlichen Ordnung bezeuge, daß Jesus, dem er die wunderbare Heilung verdankt, sich nicht über das Gesetz, auch nicht über das Zeremonialgesetz hinwegsetzt. Der Herr will sich in allen Stücken gehorsam erfinden lassen gegen das Gesetz, unter welches er durch sein Hineingeborenwerden in das Volk des Gesetzes Mosis in der Beschneidung gestellt war. Freilich erfüllte der Geheilte die erste Weisung nicht. Vielmehr fing er, alsbald nachdem er von dem Ort, da er gesund geworden war, hinweggegangen war,[1]) an, „viele Worte laut auszurufen [2]) und die Sache — so *λόγον* V. 45 — auszubreiten, *διαφημίζειν*".[3]) Das tat er in dem Maße, daß Jesus zu einem Verhalten genötigt wurde, welches von der bisher beobachteten Art seines Auftretens völlig abwich. Hatte er nämlich bisher sich überall frei und öffentlich gezeigt, wo immer er in einen bewohnten Ort (*πόλις*) kam, weil er keinerlei wesentlichen Störung in Ausrichtung seines Berufslebens begegnete, so konnte er nun öffentlich nicht mehr seinen Einzug daselbst halten. Es war ihm eine sittliche Unmöglichkeit. Er wäre von einer äußerlich begeisterten Volksmenge gleichsam übertäubt und unterdrückt und in seinem Wirken empfindlichst gehemmt worden. Darum hielt er sich außerhalb der menschlichen Niederlassungen an einsamen wüsten Orten auf, und dort suchten ihn nun von allen Seiten kommende Leute auf.[4]) Wenn also

---

sondern um eine ziemlich komplizierte Handlung und mehrere Opfergaben: *δύο ὀρνίθια ζῶντα καθαρά, ξύλον κέδρινον, κεκλωσμένον κόκκινον* (so LXX; hebr.: Scharlachwolle), *ὕσσωπος*, 3 Mo 14, 4.

[100]) Lightfoot hor. hebr. bem. zu Mt 8 4: Utcunque iam degener nimis sacerdotium esset . . ., privilegia tamen eius reservari ei vult, dum reservari vult sacerdotium. Lightfoot vergleicht Mt 17, 27.

[1]) Das *ἐξελθών* entspricht dem *ἔξέβαλε*. Man könnte übrigens auch erklären, der Geheilte sei zuerst in sein während seiner Krankheit ihm verschlossen gewesenes Haus zurückgekehrt — daß es nicht weit entfernt gelegen haben wird, ist selbstverständlich — und sei dann alsbald aus demselben fortgegangen, um zu verkündigen, was ihm geschehen war.

[2]) Zu *κηρύσσειν* in diesem Sinne vgl. 5, 20; 7, 36.

[3]) Dieses Wort nur hier bei Mr; s. Mt 9, 31; 28, 15.

[4]) Mr liebt es auch sonst, die Neigung Jesu hervorzuheben, verborgen

Jesus später in Konflikt geraten sollte mit den gesetzlichen Führern des Volkes und den Vorwurf hören sollte, er buhle um die Gunst der Menge, er verführe das Volk, er achte das Gesetz Mosis nicht: so wird er als Unschuldiger dastehen.

2. Die Heilung des Gichtbrüchigen (2, 1—12; vgl. Mt 9, 1—8; Lk 5, 17—26).

Eben darauf ist nun die Tendenz unseres Erzählers im folgenden gerichtet, zu zeigen, wie Jesus, dem von menschlicher Seite aus bisher noch keine feindselige Haltung begegnet ist, bei der Erfüllung seiner Berufsaufgabe sich von Widersachern umgeben und gehemmt und befehdet sieht, die als Hüter der väterlichen Überlieferung erscheinen, zunächst in der Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen. „Als Jesus wiederum in Kapernaum eingezogen war, wurde es nach Verlauf einiger Tage kund", so lesen wir 2, 1, „daß er im Hause sei". Man lese *καὶ εἰςελθὼν πάλιν,* nicht *εἰςῆλθεν πάλιν . . . καί* und noch weniger (Rec.) *πάλιν εἰςῆλθεν . . καί.* Schon oben war von einem Einzug Jesu in Kapernaum die Rede (1, 21); daher das *πάλιν.* Die Zeitbestimmung *δι' ἡμερῶν* aber will nicht zum vorigen, sondern zu *ἠκούσθη* gezogen werden (vgl. A. Klostermann). Denn der Zeitraum, innerhalb dessen das geschehen ist, was wir von 1, 35 an gelesen haben, bemißt sich kaum nach einigen Tagen (vgl. 1, 39: *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*; 1, 45); Wochen, Monate können darüber hingegangen sein. Auch wäre es übel angebracht, hervorzuheben, daß Jesus, sei es eine kürzere sei es eine längere Zeit, von Kapernaum abwesend gewesen war: das konnte jeder verständige Leser dem Zusammenhang von selbst entnehmen. Wohl aber erscheint eine solche Zeitbestimmung bei *ἠκούσθη* durchaus am Platz. Verborgen und heimlich wird Jesus wieder in Kapernaum angelangt sein (vgl. 1, 35. 45). Er begab sich alsbald ins Haus (man lese lieber *εἰς οἶκον* als *ἐν οἴκῳ*;[5]) dies sieht doch wie eine Nachbesserung aus), um auch dort zunächst in Zurückgezogenheit zu verharren. Aber schon in wenigen Tagen wurde es ruchbar,[6]) daß er da sei.

---

zu bleiben. Vgl. zum Sprachgebrauch das *διά* AG 24, 17; Gl 2, 1 und das klass. *διὰ χρόνου* nach (einiger, langer) Zeit, Blaß § 42, 1. Der min-cod. 700 fügt sinngemäß *ὀλίγων* hinzu.

[5]) *εἰς οἶκον* (Rec.) mit A C Γ Δ u. v. a. g[1]; *ἐν οἴκῳ* ℵ B D L, die meisten it, vg. Obwohl nur ein bestimmtes Haus gemeint sein kann, nämlich das des Petrus (1, 29), fehlt doch der Artikel wie 3, 20; 7, 17 (al. *εἰς τὸν οἶκον*); 9, 28. Es waltet der Gegensatz vor zwischen der längeren Abwesenheit, Aushäusigkeit, und der Rückkehr an einen Ort, wo Jesus wie „zu Hause" war.

[6]) Ob *ἠκούσθη* hier persönlich oder unpersönlich gebraucht ist, steht zur Frage, Blaß § 72, 4.

Wenn wir fragen, wozu er denn die Zeit der stillen Zurückgezogenheit benutzt habe, so wird er sie nicht nur zu beschaulicher Einkehr in sich selbst und zur Pflege des Verkehrs mit seinem himmlischen Vater (Lk 5, 16: *προςευχόμενος*), sondern auch zur Erziehung und Ausbildung seiner Jünger, zunächst der vier Erstberufenen verwandt haben. Denn daß diese ihn begleiteten, sahen wir schon (1, 38). *Ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων*, das war nach 1, 17 das Ziel, das er sich bei ihnen gesteckt hatte. Und alsbald — ob *εὐθέως* zu lesen ist, muß fraglich bleiben [7] — versammelten sich viele, so daß nicht einmal mehr der Platz an der Tür Raum bot, für sie nämlich, indem sich leicht ein *αὐτούς* ergänzt, [8] — der von 1, 33 her bekannte Platz bei dem Hause, in dem Jesus wohnte. Diese Ansammlung der Menge war für Jesus Wink und Weisung, sich ihnen wieder zu zeigen, freilich nicht, um Heilungswunder zu verrichten wie damals 1, 32 ff. — daß sie Kranke gebracht hätten, steht ja auch V. 2 a nicht zu lesen —, sondern um zu ihnen „das Wort zu reden" (*ὁ λόγος*: 4, 14 ff.; 4, 33). Die Situation wird uns erst aus dem Folgenden ersichtlich.[9] Jesus wird sich inmitten des gepflasterten und bedeckten Hofraums befunden haben, auf den man durch einen schmalen Torgang von der Vordertür aus gelangte. Diese Tür wurde der Menge geöffnet, und nun stand er da, von ihr umringt. Auch die von innen nach den Zimmern des oberen Stockwerks führenden Treppen und Stiegen werden wir uns besetzt zu denken haben, vielleicht gar die Zimmer selbst, während die Fenster nach dem Hof geöffnet waren. Da kamen Leute und brachten einen Gelähmten zu ihm, der von vier [10] — dieser Zug nur bei Mr — Personen und zwar, wie man aus dem Folgenden sieht, auf seinem Lager getragen wurde. Der Erzähler würde sich nicht so ausdrücken, wenn nicht noch andere Männer außer den vier den eigentümlichen Aufzug begleitet hätten. Es galt ja, anzuordnen, den Weg zu bahnen, zu verhandeln. Das konnten die Vier nicht ohne weiteres. Mit lebendiger Anschaulichkeit wird nun geschildert, wie sie, da sie um der Volksmassen willen an Jesum nicht nahe herankommen (*προςεγγίσαι*), oder,[11] wie vielleicht zu lesen ist, da sie den Kranken nicht an ihn heranbringen (*προςενέγκαι*)

---

[7]) Rec. Ti⁷ haben es; es fehlt bei ℵBL it³ vg u. a. Übers.

[8]) So will das *χωρεῖν* genommen sein; vgl. Jo 21, 25; 1 Mo 13, 6.

[9]) S. die anschauliche Schilderung des Ortes und des Vorgangs bei Delitzsch, ein Tag in Kapernaum, S. 40 ff.

[10]) Bengel: erat igitur adultus. Wenn er aber hinzufügt: „sed non valde, v. 5: fili", so wird aus dem *τέκνον* zu viel geschlossen.

[11]) *προςεγγίσαι* Rec. Ti⁷ ACDΓΔ usw., die meisten min, it⁶, S¹, *προςενέγκαι* ℵBL f vg S³. Lk: *μὴ εὑρόντες ποίας εἰςενέγκωσιν αὐτόν*. Das *προςεγγίσαι* ist vielleicht, weil das fehlende, aber unschwer zu ergänzende *αὐτόν* störend erschien, Nachbesserung.

konnten, das Dach,[12]) also die Ziegel (*διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν* Lk 5, 19) abgedeckt hätten über der Stelle, wo Jesus sich befand, wie sie dann herausgruben, herausrissen (*ἐξορύξαντες*),[13]) also — so scheint es — eine ziemlich gewaltsame Durchbrechung einer letzten hindernden Zwischenschicht vornahmen, um darauf endlich das Lager[14]) mit dem Kranken herabzulassen. In alle dem verrät sich ein ungewöhnliches Maß von Vertrauen auf Jesu Liebe und Macht, sowohl bei den Führern und Trägern des Kranken, als auch bei diesem selbst. Jesus wird seinen Lehrvortrag unter-

---

[12]) Lk fügt den Zug hinzu: *ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα*, vgl. AG 10, 9. Delitzsch, a. a. O. S. 41. läßt die Leute auswendig eine Leiter an die Mauer gelehnt finden, auf welcher sie aufs Dach heraufkommen konnten.

[13]) *ἐξορύξαντες* (Gl 4, 15 vom Ausreißen der Augen gebraucht, wie Richt 16, 21; 1 Sam 11, 2; — vgl. *διορύσσειν* vom Einbrechen Mt 6, 19; ähnlich Jos. ant. 14, 15, 12 *τοὺς ὀρόφους*, die das Dach bildenden Deckstücke, von den *στέγαι* unterschieden, *ἀνασκάπτων*) ist nicht dasselbe wie *ἀπεστέγασαν*. Einige treffliche Zeugen (D, it außer f l, S¹) haben es ganz ausgelassen. Delitzsch dachte beim Abdecken des Dachs an das von Ziegeln gebildete Viereck auf dem Estrich des Daches, welches geöffnet als Licht- und Luftloch diente, gerade über der im Innern des Hofes befindlichen Zisterne, im Regenwinter zugemauert. Darunter habe sich wieder eine mit einem Ring versehene Bohle befunden, welche falltürartig habe aufgezogen werden können. Aber der Ausdruck: „sie deckten das Dach ab" deutet doch auf eine Manipulation, die mehr eingeschlossen haben muß, als bloßes Öffnen jenes Luftlochs, und das *ἐξορύξαντες* scheint ein gewaltsames Herausbrechen zu bezeichnen. Das platte Dach gestattete Bewegungsfreiheit in vollstem Maße. Ziegel lagen oben auf und bildeten einen Estrich; darunter befand sich Gebälk oder eine Steinschicht. Ein Widerspruch zwischen Mr und Lk ist nicht vorhanden (so z. B. Grimm im Lexik. unter *κέραμον*, Strauß u. a.) Mt hat von diesem mühevollen und eine ungemeine Energie bekundenden Verfahren der Leute überhaupt nichts berichtet. Wellhs., das Abdecken des Daches und das Lochschlagen in das Dach zusammen als unverträglich empfindend und „das ganz unnötige Abdecken des ganzen Daches" als anstößig bezeichnend, beschuldigt den Vf einer irrigen Übersetzung aus dem aram. schaqluhi oder arimuhi leggâra, welches ebenfalls bedeute: sie brachten ihn zum Dach hinauf. Aber Mr muß als vernünftiger Schriftsteller sich auch etwas Wirkliches bei seiner Darstellung gedacht haben; und vermutlich würde der aram. Erzähler statt leggâra eine unzweideutige Präpositionalbezeichnung gewählt haben, wie ʿl eggâra.

[14]) Der Ausdruck *κράβαττος*, ursprünglich ein macedon. Wort (auch *κράβατος, κράβακτος, κράββατος* geschrieben), noch Mr 6, 55; Jo 5, 8 ff.; AG 5, 15, wo *ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων* unterschieden wird, während Lk in unserer Geschichte 5, 18 *κλίνη*, im Verfolg der Erzählung aber *κλινίδιον* gebraucht V. 19; 24 (25 allg.: *ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο*), Mt aber ausschließlich *κλίνη* 9, 2; 6. Bei den LXX findet es sich nicht, wohl aber bei Aq. Am. 3, 12 für עֶרֶשׂ, auch Evg. Niç. 6; Act. Thom. 50, 51. Das Wort ging auch ins Lat. über: grabātus (Catull., Martial.). Klassisch entspricht *ἀσκάντης, σκίμπους* (Phryn. 62: *σκίμπους λέγε, ἀλλὰ μὴ κράββατος*), *σκιμπόδιον* (eine Art Klapp- und Feldstuhl, den man zusammenlegen kann, ein Ruhebett, für Reisende, Kranke, aber auch Studierende und selbst Vortragende; Libanios hielt, auf einem solchen liegend, Vorlesungen). Auch Clem. Alex. bedient sich, indem er Mr 2, 11 zitiert, des Ausdrucks *σκίμπους*, Paed. I, 2, 6 (Pott. 101): *ἀνάστα τὸν σκίμποδα, ἐφ' ὃν κατάκεισαι, λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε.*

brochen haben. Denn das Geräusch oben auf dem Dach muß sich schon seit geraumer Zeit bemerkbar gemacht haben, und das Herablassen war auch nicht das Werk eines Augenblicks. Der, den sie suchten, erkannte ihren Glauben, und weil er ihres Glaubens inne wurde, sprach er dem Gelähmten die Vergebung seiner Sünden zu: „Kind, vergeben werden deine Sünden“,[15]) wenn wir *ἀφίενται*, oder, wenn wir *ἀφέωνται* lesen: „vergeben worden sind deine Sünden,“ welch letztere Form jedoch an unserer Stelle weniger gut, dagegen bei Lk einstimmig bezeugt ist. Das Präsens besagt, daß eben in diesem Augenblicke der Erlaß der Sünden des Kranken statthat, während das Perf. diesen Erlaß[16]) als eine vollzogene Tatsache hinstellen würde. Man beachte das zarte *τέκνον*,[17]) eine gerade für die Leser des Mr, wenn anders unsere Auffassung vom ersten Leserkreis des Mr-Ev die richtige ist, äußerst passende Anrede, während Lk das viel allgemeinere *ἄνθρωπε* hat, bei Mt sich aber überhaupt keine Anrede findet. Es gab in der mosaisch-gesetzlichen Liturgie wohl eine priesterlich vermittelte Reinsprechung, z. B. eines Aussätzigen, aber keine priesterlich vermittelte Lossprechung von Sünden. „Überhaupt kannte das Judentum keinen menschlich vermittelten Absolutionsakt“ (Delitzsch a. a. O. 47; vgl. Jes 6; Sach 3, wo ein göttliches, durch Engel vermitteltes Tun vorliegt). Sünden erlassen ist ein durchaus göttliches Werk. Das kann nur Gott selbst oder einer, der in unmittelbarem Auftrage dazu von Gott autorisiert ist. Johannes der Täufer verschaffte sie den Reuigen durch seine Predigt und Taufe. Aber eben von seiner Mission galt: „vom Himmel“, und wie wir nachher 11, 31 hören werden, hatten ihm die Schriftgelehrten keinen Glauben geschenkt. Einem orthodoxen Israeliten mußte aus Menschenmund ein solches Wort wie eine Ungeheuerlichkeit vorkommen.

Und hier hebt nun der seitdem nicht rastende Widerstand und Widerspruch wider Jesum an, der schließlich mit seiner Verdammung zum Tode endet. Es saßen dort „einige von den Schrift-

---

[15]) Man lese *ἀφίενται* (*Δ*: *ἀφίονται*) mit B*Δ* (*Δ* hat V. 9 *ἀφέωνται*, umgekehrt ℵ) 28. 33, it[5] vg S[hr]S[1]S[3] Orig., nicht *ἀφέωνται*, ferner *σοι αἱ ἁμ.* mit C* Θ it[4], mehreren vg-codd., weder *σου αἱ ἁμ.* (ℵBDgr*Δ* u. a., ohne Bestätigung durch Übers.) noch *σοι αἱ ἁμ. σου* (Rec.). So auch V. 9. Mt: *σου αἱ ἁμ.*, Lc *σοι αἱ ἁμ. σου.*

[16]) Von Sündenvergebung war bei der Taufe des Johannes die Rede 1, 4f. Außerdem bei Mr nur noch 3, 28f.; 4, 12 (im Zitat aus Jes 6, 10), 11, 25. Bei der Einsetzung des Abendmahls 14, 22. 24 fehlt bei Mr das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Mt 26, 28). Für Sünde u. ä. gebraucht Mr *ἁμαρτία* nur hier und beim Täufer 1, 4. 5, *ἁμάρτημα* 3, 28f.; 4, 12 (?), *παράπτωμα* 11, 25.

[17]) Das *μου* hinter *τέκνον* nur bei ℵ*, S[hr]S[1]S[3] cop aeth. Aus der Benennung *τέκνον* auf jüngeres Alter des Kranken zu schließen, ist unstatthaft. Vgl. 10, 24; Lk 15, 31; 16, 25; 2 Tm 2, 1; und *τεκνίον* Jo 13, 33; Gl 4, 19; 1 Jo 2, 1 u. a.

gelehrten", von welch letzteren der Leser schon 1, 22 gehört hatte, daß sich nach unmittelbarer Empfindung der einfältigen Hörer von ihrem Lehrvortrag derjenige Jesu gewaltig unterscheide, — *νομικοί*, gewohnt, in der Synagoge das Wort zu nehmen, in den Lehrhäusern durch ihre scharfsinnigen Gesetzesauslegungen zu glänzen. Sie liebten es *ἐν στολαῖς περιπατεῖν*, sich grüßen zu lassen auf den Märkten, in den Synagogen die ersten Plätze einzunehmen und bei Tische obenan zu sitzen (11, 38). Die Gebetsriemen und die blauen Quasten, welche vom Gesetz vorgeschrieben waren, trugen sie besonders auffällig. Einige von dieser Zunft also saßen dort — sie standen nicht; sie hatten auch hier einen bevorzugten Platz — und machten sich Gedanken in ihren Herzen (*διαλογιζόμενοι*, vgl. 8, 16 f.; 9, 33; 11, 31), sie fragten: „Was redet dieser so?" und gaben die Antwort darauf: „Er lästert."[18]) „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?" „Dieser", sagen sie verächtlich, dieser, der nur ein Mensch ist wie alle sonst, aber weder Priester noch Schriftgelehrter, der nicht einmal eine regelrechte Schulbildung genossen hat. Sie haben ja recht mit ihrer im Ton sittlicher Entrüstung gestellten Frage: Sündenvergebung ist Gottes Sache. Hier hat ein Mensch in Gottes Majestätsrecht hineingegriffen: er lästert. Eine schwere Sünde. Auf Lästerung des Namens Gottes steht der Tod. Wenn sie aber meinten, unentdeckt zu bleiben, so irrten sie sich. Denn Jesus erkannte sofort in seinem oder eigentlich mit dem ihm eigenen Geiste (*τῷ πνεύματι αὐτοῦ* setzt Mr ausdrücklich hinzu)[19]), daß sie gerade solche Gedanken bei sich erwogen. Lediglich das, was der Herr selber den Schriftgelehrten ins Angesicht sagt, wird für den Evangelisten die Quelle für die Worte, in welche deren Gedanken gekleidet werden V. 7, gebildet haben. Aber eben aus Jesu scharfer Entgegnung können wir noch auf andere Gedanken der Schriftgelehrten zurückschließen. Sie werden sich gefragt haben: Was ist es doch, das „diesen Mann" zu dieser Rede treibt? Und sie werden sich gesagt haben: Seine Verlegenheit, seine augenscheinliche Ohnmacht diesem Kranken gegenüber gerade in dieser Situation. Seine Kraft (vgl. Lk 5, 17) verläßt ihn. Mit seiner Wundermacht ist es nichts! Vielleicht werden sie gar geurteilt haben: Wenn er sich für mehr hält als für einen gewöhnlichen Menschen, wenn er wirklich in dem Sinne *ὁ ἰσχυρότερος* sein will, für den ihn Johannes der Täufer ausgegeben hat, — jetzt leidet er kläglich Schiffbruch. Gott im Himmel richtet ihn. Aber damit er doch etwas habe, um seine angebliche Macht zu bekunden, damit er nicht vor der Menge mit einem Schlage zu

---

[18]) Das *βλασφημίας* der Rec. stammt aus Lk 5, 21.

[19]) Bengel: Prophetae cognoscebant res in Dei spiritu, non in suo; Christus in spiritu suo, omniscio, divino.

einem völlig geschlagenen Mann werde, so — lästert er Gott. Jesus erweist sich hier als der *καρδιογνώστης*, als welchen ihn die Gemeinde nach seiner Himmelfahrt im Gebet anredet, AG 1, 24 (vgl. Jo 2, 24 f.). Er darf jene Gedanken nicht erst zu lauten Worten werden lassen: das ist er Gott, sich selbst, dem Kranken, dem Volke schuldig. Darum entlarvt er sie durch die vernehmlich gesprochene Frage: wozu, zu welchem Zweck — das bedeutet das *τί* (so auch Lk; Mt: *ἵνα τί*) — sie doch solche Gedanken in ihren Herzen bewegen. Die Rabbinen sollen sich darüber klar werden, wohin sie mit diesen Gedanken geraten, und daß sie den Zweck, worauf sie damit abzielen, nicht erreichen werden (Zahn zu Mt 9, 4). Der Herr wird es nicht unterlassen haben, ihre Gedanken offen und noch ausführlicher darzulegen, als sie der Evangelist den Lesern V. 7 kurz angedeutet hatte. Sie sollen jetzt selbst richten: ihr meint, es sei leichter[20]) zu sagen: deine Sünden werden dir vergeben, als: stehe auf[21]) und nimm dein Bett und gehe heim? Ist es nicht vielmehr also, daß beides gleich leicht und beides gleich schwer oder gar unmöglich ist? Gleich leicht, wenn es nur auf das Aussprechen des Wortes ankommt, gleich schwer, wenn man auf die Wirkung des Wortes sieht. Meint ihr aber, daß die Heilung dieses Kranken ein größeres Maß von Macht erfordere, als die Vergebung seiner Sünden, so sollt ihr das vermeintlich Größere und Schwerere durch mich zur Wirklichkeit werden sehen, erst dann aber auch erkennen und anerkennen, daß mir die Vollmacht zusteht, einem Sünder vor Gott gültigen Schulderlaß zuzusprechen. Das geschieht denn auch: Jesus befiehlt, daß der Kranke aufstehe, sein Lager nehme und nach Hause gehe, und der Kranke bringt es fertig. Das müssen alle erkennen. Die leiblichen Heilungen fallen in die Augen. Die Sündenvergebung will als Realität geglaubt sein. Denn hier handelt es sich um einen unsichtbaren Vorgang zwischen der Seele des Menschen und Gott. Absichtlich aber sagt nun der Herr nicht: daß ich Macht habe, oder gar: daß der Sohn Gottes[22]) Macht habe, sondern: der Menschensohn. Zum erstenmal begegnet uns hier der bedeutsame Ausdruck; später noch 2, 28; 8, 31. 38; 9, 9. 12; 9, 31; 10, 33. 45, im ganzen 9 mal bei Mr. Erklärt ist er nie in der Schrift. Eine Messiasbezeichnung darf darin nicht gefunden werden.

---

[20]) Die Allgemeinheit des Falles, den Jesus hier setzt, drückt Shr aus, indem sie *εἰπεῖν* beidemal wiedergibt mit: „daß wir sagen".

[21]) Es ist hier und V. 11 *ἔγειρε*, act., nicht med., *ἐγείραι*, zu lesen, dahinter *καί* in V. 9 zu belassen (mit ℵAB usw.), in V. 11 zu streichen (mit ℵBC usw.). Blaß § 79, 4. Zum ganzen Wort vgl. Jo 5, 8.

[22]) Jesus heißt bei Mr Sohn Gottes (1, 1?); 1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 13, 32 („der Sohn"); 14, 61; 15, 39, also 7 oder 8 mal; im Munde Jesu selbst nur 13, 32 und indirekt 14, 61.

Aber auch nicht — so besonders gern in neueren Darstellungen — bloße Bezeichnung eines Menschen, wie wir es alle sind. Freilich auch das. Gerade die Niedrigkeit, Abhängigkeit und Schwachheit des Menschen Gott gegenüber liegt darin beschlossen. Aber wenn sich Jesus d e n Sohn des Menschen nennt, so stellt er sich zugleich als einen Menschen hin, wie es sonst keinen gibt. Er ist der *δεύτερος Ἀδάμ,* wie Paulus Christum nennt. Er mußte in allen Stücken uns gleich werden, mit unserem Fleisch und Blut umkleidet. Er ist versucht worden allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde. Er erschien in der Gleiche des Fleisches der Sünde. Diese tiefen Gedanken können hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. Absichtlich nennt sich der Herr hier so. Er will in der Tat seine Menschheit hervorheben. Aber er ist d e r Menschensohn, und als solcher von Gott mit einer *ἐξουσία* bekleidet, die ihn tun läßt, was Gottes Reservatrecht ist.[23]) Von einer Lästerung Gottes kann nun nicht mehr die Rede sein.

Es wird uns nicht berichtet, welches der Eindruck dieser Geschichte auf die Widersacher Jesu gewesen sei. Aber geantwortet haben sie jedenfalls nichts. Sie sind zuschanden geworden, und zwar ebenso „vor allen“, wie der Gelähmte sich „vor allen“ von seinem Lager erhob und mit gekräftigten und beweglichen Gliedern ohne Schmerzen sein Schmerzenslager nahm und auf und davon ging. Das Ansehen der Schriftgelehrten muß einen gewaltigen Stoß erlitten haben. Die übrigen aber wurden alle also betroffen, daß sie außer sich gerieten und Gott die Ehre gaben mit den Worten: „Solchen Anblick haben wir noch nie gehabt“; beides haben sie ja erlebt, eine geistliche und eine leibliche Heilung, die Heilung eines schwer Leidenden, eines unheilbar scheinenden Kranken; und mit einer Sicherheit und Unfehlbarkeit, Würde und Majestät gegenüber dem Kranken wie gegenüber den Gegnern hat sie sich vollzogen, daß sie darin Gottes Finger erkennen, und nicht umhin können, ihn dafür zu preisen. Bei Mt (9, 8) dürfte die genauere, ursprünglichere Fassung vorliegen: „Sie priesen Gott, der solche Macht den Menschen verliehen habe“, was besagen will, daß die Leute in einzigartiger Weise Gottes, des im Himmel wohnenden Herrn, allmächtiges Walten auf Erden durch den Menschen Jesus erlebt zu haben sich bewußt waren und sich darum gedrungen fühlten, Gott dafür zu danken (Mt 5, 16). Selbstverständlich ist nicht ihre, geschweige des Evangelisten Meinung gewesen, daß nun hinfort jedweder Mensch, wenn auch nur jeder fromme Mensch, so wie Jesus Sünden vergeben könne. Das „solche Macht“ umfaßt doch auch die Herrschaft über Gebrechen des Leibes. Die Menge versteht die Tiefe des Wortes und das Geheimnis des

---

[23]) Vgl. zum Begriff des *υἱὸς τ. ἀνθρ.* Zahn, zu Mt 8, 20 (S. 351 ff.).

Handelns Jesu — zuerst beseitigt er das schlimmste Gebrechen, an dem der Kranke leidet den Schaden seiner Seele, und dann erst schenkt er ihm die Gesundheit seines Leibes,[24]) und beides tut er, insofern in ihm, dem Menschensohn, das Wesen des Gottessohns sich auswirkt — noch nicht ganz. Sie konnte es auch nicht. Sie ahnt es nur. Mr faßte den Schlußsatz der Geschichte, die er ihrem wesentlichen Inhalt und auch Wortlaut nach aus Mt entnahm, die er aber durch Züge bereicherte, die sich nur durch Überlieferung von einem Augenzeugen — wir sagen: Petrus, dem Besitzer des Hauses — erklären, viel allgemeiner, um allem Mißverständnis bei seinen größtenteils geistlich-unmündigen Lesern vorzubeugen. Im übrigen werden diese im katechetischen Unterricht belehrt worden sein, daß Jesus die Macht, Sünden zu vergeben, auch seinen Jüngern verliehen habe, Jo 20, 23 (vgl. Jk 5, 15 und das allerdings nicht von Sündenvergebung handelnde, aber doch die Übertragung einer gewaltigen Macht in sich schließende Wort Mt 16, 19; 18, 18).

3. Die Berufung des Zöllners Levi (2, 13. 14; vgl. Mt 9, 9; Lk 5, 27. 28).

Konnte der Abschnitt 2, 1—12 als ein Seitenstück zu 1, 21. 32 ff. gelten (vgl.: *πάλιν εἰς Καφαρν.* 2, 1 u. 1, 21; *εἰς οἶκον* (*ἐν οἴκῳ*) 2, 1 u. *εἰς τὴν οἰκίαν* 1, 29; *τὰ πρὸς τὴν θύραν* 2, 2 u. *πρὸς τὴν θύραν* 1, 33): so erscheint nun das Stück 2, 13 f. in lokaler und sachlicher Beziehung als ein Gegenstück zu 1, 16 ff. Wir finden Jesus wieder am[25]) See, wohin er gegangen, nachdem er das Haus verlassen. Dort wird er alsbald das begehrte Ziel des Ankommens für alles Volk, und er lehrte sie. Die Imperfekta wollen nicht besagen, was eintrat, sondern was statthatte, als der Herr ans Meer gekommen war. Nicht Abschluß des Vorigen, sondern Ein-

---

[24]) S. schon Clem. Al. Paed. I, 2, 6, der im Unterschiede von der bloß auf den Leib gehenden ärztlichen Kunst der Menschen vom göttlichen Erzieher, dem Logos, sagt: *λόγος δὲ ὁ πατρικὸς μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀρρωστημάτων παιώνιος καὶ ἐπῳδὸς ἅγιος νοσούσης ψυχῆς.* Er vereinigt die *ἰατρική* und *σοφία*: *ὅλου κήδεται τοῦ πλάσματος, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀκεῖται αὐτοῦ* (sc. *τοῦ ἀνθρώπου*) *ὁ παναρκὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρὸς ὁ σωτήρ· ἀνάστα, φησὶ τῷ παρειμένῳ, τὸν σκίμποδα, ἐφ' ὃν κατάκεισαι, λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε. Παραχρῆμα δὲ ὁ ἄρρωστος ἐρρώσθη . . . Ναὶ μὴν καὶ καθ' αὐτὴν ἰᾶται τὴν ψυχὴν ἐντολαῖς καὶ χαρίσμασιν, ἀλλὰ ταῖς μὲν ὑποθήκαις τάχα δὴ μέλλει* (mit den Warnungen hält er noch zurück), *χαρίσμασι δὲ πλούσιος· „ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι“, τοῖς ἁμαρτωλοῖς ἡμῖν λέγει.*

[25]) *παρά* ist zu lesen, nicht *εἰς*, das nur von ℵ* geboten wird. An sich wäre der Gebrauch von *εἰς* bei Mr in dieser Verbindung nicht auffällig, vgl. 3, 7; 7, 31.

leitung zum Folgenden ist dieser Vers (13).[26]) Die Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen ist zu naturgemäß schon mit V. 12 zu Ende, als daß wir V. 13 noch als Schlußstück anfügen dürften. Anderseits soll die vor „allem Volk“ ausgeübte Lehrtätigkeit Jesu am See die Voraussetzung abgeben für die nachher erzählte Berufung Levis und das Zusammensein Jesu mit vielen Zöllnern und Sündern: diese letzteren werden unter den Hörern gewesen sein. Denn selbstverständlich hat Levi ebenso wie jene vier Jünger 1, 16 ff. schon vorher, ehe seine Berufung erfolgte, genaue Kenntnis von der Person und dem Wirken des Herrn besessen und sich innerlich für ihn entschieden gehabt, und nicht minder werden die Zöllner und Sünder, ehe sie im Hause des Levi mit einem ausgesprochenen Anhänger Jesu und mit Jesus selbst zusammen waren, einigermaßen über Jesum, sein Auftreten, seine Taten, seine Predigt, unterrichtet gewesen sein. Als Jesus am Ufer des Sees entlang ging, natürlich nachdem er seinen Lehrvortrag beendet hatte, sah er Levi, den Sohn des Alphäus, an der Zollbude sitzen und forderte ihn zu seiner Nachfolge auf, welcher Aufforderung jener alsbald nachkam, indem er sich erhob und in Jesu Gefolgschaft eintrat. Im 1. Ev lesen wir im Parallelstück als Namen des Berufenen Matthäus, mit dem Zusatz *λεγόμενον*, womit möglicherweise angedeutet werden soll, daß Jesus ihm erst diesen Namen als Beinamen gegeben habe. Wie Mr hat auch Lk Levi (Mr: *Λευειν, Λευιν, Λευει, Λευι*, Lk: *Λευεις*, (ὁ) *Λευις, Λευει, Λευι*, Vg: Levi, Orig: *Λεβης*, die Handschriften schwanken in der Schreibung mannigfach). Die LA *Ἰάκωβον*, bei D, in 6 it-codd, einigen min, vielleicht auch nach Orig:[27]) in einigen Mr-Handschriften, ist zwar alt und interessant, aber schwerlich zu halten (gegen Blaß). Wie sollte Lk, wenn er bei Mr *Ἰάκωβον* vorfand, diesen Namen in Levi geändert haben? Wohl aber erklärt sich der Ersatz des letzteren Namens durch den des Jakobus leicht, wenn man annimmt, daß ein Leser sich an den aus dem Apostelverzeichnis bekannten Jakobus, des Alphäus' Sohn, erinnerte und glaubte, eben den an unserer Stelle erwähnt zu finden (Mt 10, 3; Mr 3, 18; Lk 6, 15; AG 1, 13). Wieder ist uns eine Berufungsgeschichte erzählt, ähnlich der 1, 16 ff. Aber das Eigenartige ist hier, daß ein Mann aus einem Stande berufen wird, dessen Glieder als Sünder vor anderen galten (Mt 5, 46 f.; 11, 19; 18, 17; 21, 31 f.; Lk 3, 12; 7, 29. 34; 15, 1; 18, 10 ff.;

---

[26]) Anders Blaß, textkr. Bem. zu Mr S. 58, welcher zu seiner Meinung kommt, weil doch das Vorübergehen (V. 14) nicht ein Moment des Lehrens sei (?).

[27]) Orig. c. Cels. I, 62 schreibt: *ἔστω δὲ καὶ ὁ Λέβης τελώνης, ἀκολουθήσας τῷ Ἰησοῦ* (vorher hatte Orig. Mt genannt), *ἀλλ' οὔτιγε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν, εἰ μὴ κατά τινα τῶν ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίου.*

19, 2. 7). Dort waren es zwar Leute niedrigen Standes, einfache, vielleicht nur ihr Auskommen habende Fischer, aber immerhin ehrenwerte Männer, echte, treue Söhne Israels. Hier ist es ein weltgewandter, ohne Zweifel reicher, aber auf einer, sittlich-religiös betrachtet, tiefen Stufe stehender Zöllner, im Dienst des von des römischen Kaisers Gunst abhängigen Tetrarchen Herodes stehend, und der soll Jesu Jünger werden! Anderseits will unsere Geschichte mit der eben vorausgegangenen zusammenbetrachtet werden. Hatte Jesus in jener einen in seinem religiösen Lebensbestande völlig gebrochenen Menschen mit Vergebung der Sünden als dem höchsten Gute begnadigt, so hat er hier einen zuvor schon begnadigten Sünder für würdig erachtet, in seine Nachfolge zu treten, um sein Mitarbeiter zu werden. Noch nach 150 Jahren goß Celsus seinen Spott über die Christen, Jesus habe anrüchige Leute, die schurkenhaftesten Zöllner und Schiffer, zu seinen Schülern gemacht, *ἐπιρρήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους.* Origenes erwiderte, daß die, welche imstande wären, die die Apostel Jesu betreffenden Fragen verständig und wohlwollend zu prüfen, erkennen müßten, daß diese Männer das Christentum durch göttliche Kraft erlernten (c. Cels. I, 62). Daß aber schon zu Jesu Zeit selbst sein Umgang mit solchen Personen Verdruß erregte, zeigt das folgende Stück unseres Ev.

4. Das Gastmahl in Levis Hause (2, 15—17; vgl. Mt 9, 10—13; Lk 5, 29—32).

Wenn es heißt, es habe sich zugetragen, daß, als er[28]) in seinem Hause[29]) zu Tische lag, viele Zöllner und Sünder mit Jesus und seinen Jüngern zu Tisch gelegen hätten, so soll das *αὐτόν* wie auch das hinter *οἰκίᾳ* stehende *αὐτοῦ* sich ohne Zweifel auf Levi beziehen, nicht aber das *αὐτόν* auf Jesus und das *αὐτοῦ* auf Levi (Vg.: illius), was deutlicher hätte ausgedrückt werden müssen, wenn auch nicht durch ein *ἐκείνου* (Mr gebraucht *ἐκεῖνος* so nie, sondern immer nur adjektivisch), so doch durch Nennung des Eigennamens, noch werden beide Pronomina auf Jesus gehen, da dann die Namensetzung im zweiten Satze auffällig wäre und es außerdem befremden müßte, daß Jesus in seinem Hause eine so statt-

---

[28]) Wahrscheinlich ist doch das *ἐν τῷ* vor *κατακεῖσθαι* mit Rec. Ti[7] auf Grund der meisten Zeugen beizubehalten; es fehlt in ℵBL und einigen guten min, aber in keiner it (it[4]: cum discumberet). Dit[5]: *κατακειμένων αὐτῶν.* Da **Mt** bietet *ἀνακειμένου αὐτοῦ*, so kann man kaum mit Ti[8] urteilen: videntur haec omnia ad **Mt** accommodata.

[29]) Shr bietet für *ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* במגוסא (= Bewirtung), von den englischen Herausgeberinnen (p. XXXIX) mit *τῇ δοχῇ* rückübersetzt.

liche Gesellschaft zum Gastmahl versammelt haben sollte. Dem Evangelisten ist dies, daß zahlreiche Zollbeamte und Sünder mit Jesus und seinen Jüngern, zu welchen nun auch Levi gehörte, essen, die Hauptsache, daß er es für überflüssig, weil selbstverständlich so sehr erachtet, ausdrücklich hervorzuheben, daß Jesus zuvor von dem Neuberufenen in dessen Haus eingeladen worden, wo, wie Lk berichtet, Levi ein großes Mahl, *δοχὴν μεγάλην*, zugerichtet hatte. Der Text ist im folgenden (V. 15b. 16) sehr verschieden überliefert. Die meisten Zeugen — so auch die Rec. — haben zunächst *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθησαν* (aor.!) *αὐτῷ*. Und dann: *Καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες ἐσθίοντα . . . ἔλεγον κτλ.* Dagegen bieten ℵB einerseits das Impf. *ἠκολούθουν* und andererseits *καὶ* (B add *οἱ*) *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων καὶ ἰδόντες, ὅτι ἤσθιεν* bzw. *ἐσθίει*[30]) . . . *ἔλεγον*. Die it-codd schwanken mannigfach. Ti[8], W.-H. interpunktierten hinter *πολλοί,* und verbanden *ἠκολούθουν* mit dem Folgenden. Aber das ist unmöglich. Denn sollte man annehmen, die Pharisäer, welche an dem Tischumgang Jesu mit jenen Männern Anstoß nahmen, wären dem Herrn in den Speiseraum gefolgt und hätten dort dem gemeinsamen Essen zugesehen? Sie sind weder geladen worden noch dabei gewesen. Aber allerdings wahrgenommen, gesehen haben sie es, daß der Herr aß, insofern als sie ihn hineingehen sahen zur Zeit des Mahles und herauskommen nach der Mahlzeit und ihnen so mancherlei, das zur Instandsetzung eines großen Mahles gehörte, schlechterdings nicht verborgen bleiben konnte. Auch soll das *ἠκολούθουν* jedenfalls mehr bedeuten, als ein bloß äußeres Hinterhergehen, nämlich ein Nachwandeln, welches sich mit innerer Zuneigung verband. Der doppelgliedrige Satz *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ* ist Zwischensatz, der erklären soll, wie es kam, daß viele Zöllner und Sünder mit Jesu zu Tische lagen: es gab deren viele, dort nämlich, und sie pflegten sein Gefolge zu bilden. Das ist eine aufklärende Bemerkung für die Leser.[31]) Und Schriftgelehrte, heißt es dann weiter, welche der Pharisäerpartei[32]) angehörten, als sie gar sahen,[33]) daß er mit den Zöllnern und Sündern

---

[30]) *ὅτι ἤσθιεν* ℵDL it[3] vg S[3], *ἐσθίει* B, einige wie, it[3], S[1], *ἐσθίοντα* AC usw. it[3].

[31]) Anders z. B. A. Klostermann, welcher unter kaum passender Vergleichung von 15, 25 eine hebraisierende Wendung annimmt: es fanden sich deren viele zusammen, welche in Jesu Nachfolge traten — er liest *ἠκολούθησαν* —, da Levis Entschluß von entscheidender Bedeutung für viele seiner Berufsgenossen gewesen sei.

[32]) Singulär bietet S[hr] hier *τῶν Ἰουδαίων* für *τῶν Φαρισαίων.*

[33]) Das *καί* vor *ἰδόντες* ist nicht zu streichen; es soll ein zweites Moment hinzufügen zu dem, was wir schon V. 6ff. von etlichen Schriftgelehrten gesagt fanden. Dort beobachteten sie, wie Jesus unbefugterweise Sünden eines um seiner Sünden willen von Gott bestraften Mannes

aß, sprachen zu seinen Jüngern:[34]) „Er ißt und trinkt mit den Zöllnern und Sündern!“ Diesen mit *ὅτι* eingeleiteten Satz als Fragesatz zu fassen, liegt kein Grund vor.[35]) Es ist ein Aussagesatz, aber im Ton der Befremdung und Entrüstung gesprochen. Man beachte das kurz nacheinander dreimal wiederkehrende: Zöllner und Sünder.[35a]) Die Jünger waren angeredet, aber in ihnen ihr Meister angegriffen, und so nimmt denn Jesus auch alsbald das Wort zu seiner Selbstverteidigung. Er führt seine Sache mit zwei so schlagenden Sätzen, daß ein Widerspruch dagegen als ausgeschlossen gelten muß. Der erste Satz ist parabolisch, der zweite trifft den springenden Punkt unmittelbar, indem er den Gesamtzweck seines geschichtlichen Auftretens (*ἦλθον*, vgl. Lk 19, 10, auch Mt 18, 11 [Rec.], Lk 9, 56 [Rec.]) auf einen kurzen, markanten Ausdruck bringt.[36])

5. Nichtfasten und Fasten (2, 18—22; vgl. Mt 9, 14—17; Lk 5, 33—39).

Dieses Erzählungsstück liegt auf derselben Linie wie die vorige Geschichte. Zeitlich braucht sie nicht mit ihr zusammenzuhängen. Aber ebensowenig ist die Möglichkeit solchen Zusammenhanges abzuweisen (s. zu 5, 21 f.), und die Pointe des Stückes wird bei dieser Annahme nur um so schärfer. Die Jünger des Johannes und die Pharisäer[37]) waren eben im Fasten begriffen — denn nicht um Beschreibung einer Sitte handelt es sich; dazu wäre die Conjug. periphrastica nicht geeignet —, als Jesu Widersacher mit einer Frage an Jesum herantraten. Es wird sich wahrscheinlich um einen der von den strengen Israeliten streng beobachteten Wochenfasttage gehandelt haben (vgl. Lk 18, 12; Dienstag und Donnerstag, Didache 8 = Const. ap. 7, 23). Erging in dem vorigen Stück die Frage an die Jünger Jesu, der Vorwurf aber wider den Herrn, so wenden sich die Fragenden hier an Jesus

---

vergab; nun sahen sie auch, daß er mit notorischen Sündern in Tischgemeinschaft sich begab.

[34]) Es ist wahrscheinlich mit B L 33; 108; 246* *ὅτι*, und weder *τί ὅτι* (A C Γ Δ usw., Rec.) noch *δια τί* (ℵ C) zu lesen. Mt: *διὰ τί*, Lk desgl.

[35]) Auch Blaß § 50, 5 äußert sich über die fragende Bedeutung von *ὅτι* sehr vorsichtig: „Ganz unglaubhaft ist die Verwendung von *ὅστις* oder gar von *ὅς* in direkter Frage, außer daß *ὅ, τι* abkürzend für *τί ὅ, τι* 'warum' gesagt zu sein scheint. Mc 9, 11; 2, 16. Vgl. LXX 1 Chron 17, 6 *ὅ, τι* für לָמָּה.“

[35a]) Vgl. Sanhedr. f 25 b: Welche Leute werden zu den Sündern gezählt? Die Wucherer, Räuber, Zöllner, Schafhirten und Verkäufer von Früchten, die im Sabbathjahr gewonnen wurden. Wünsche, n. Beitr. 388.

[36]) *εἰς μετάνοιαν* ist Zusatz aus Lk 5, 32.

[37]) So ist zu lesen C ℵ A B C D, die meisten it-codd. u. a., nicht *καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων*.

selbst, und Gegenstand ihres Fragens ist das ihnen mißfallende Verhalten seiner Jünger. Die Form der Frage selbst nun: „Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer,[38]) deine Jünger aber fasten nicht?“ (V. 18) legt nahe, die hier Redenden nicht mit diesen beiden Jüngergruppen zu identifizieren; dann wäre die Rede in der ersten Person Plur. erfolgt. Wahrscheinlich denkt der Evangelist bei *ἔρχονται* und *λέγουσι* an ein anderes Subjekt als in 18a, etwa an die *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων*, von denen oben V. 16 die Rede war. Es ist Berechnung im Spiel. Die Gelehrten in der Pharisäerpartei sollen auch hier das Wort führen. Die verschiedenartige Praxis der Johannes- und der Pharisäerjünger einerseits und der Jünger Jesu anderseits mußte um so schroffer hervortreten, wenn die letzteren eben aus einem großen, glänzenden Festmahl kamen, und jene an demselben Tage, dem Herkommen gemäß und in der Meinung, damit ein besonders gottgefälliges und ihrer eigenen Heiligung förderliches Werk zu tun, des Fastens sich befleißigten. Bekanntlich gebot das mosaische Gesetz nur einmal im Jahre, am großen Versöhnungstage, ein allgemeines Fasten. Dazu kamen einige jährlich wiederkehrende Fasttage, welche von alters her zur Erinnerung an schwere nationale Heimsuchungen begangen wurden und an verschiedenen Stellen des AT ihre Begründung fanden (Sach. 8, 19). Aber fromme Israeliten, zumal diejenigen pharisäischer Richtung, ließen sich daran nicht genug sein. Jesus und demgemäß seine Jünger haben sich in ihrem Gewissen nicht an die pharisäischen Satzungen gebunden gefühlt, wodurch die durch das AT gerechtfertigten Bräuche überspannt und überboten wurden. Denn was die Jünger Jesu taten — ihr Tun erregt die Verwunderung der Fragenden —, haben sie zuvor bei ihrem Meister als Lebensform beobachtet gesehen. Sie werden sich hier volle Freiheit gewahrt haben. Eben jetzt bedienen sie sich ihrer Freiheit: sie haben gegessen und das Fasten nicht beobachtet. Werden sie aber dann noch Anspruch auf ernstes Trachten nach Frömmigkeit machen können? Die Antwort Jesu ist dreiteilig, und allemal bewegt sich seine Rede in parabolischen Formen (a: 19b. 20; b: 21; c: 22). Er faßt die Sache prinzipiell an. Es ist, so gibt er zu bedenken, ganz undenkbar, daß seine Jünger überhaupt in der Jetztzeit fasten. Sie gleichen den um den Bräutigam versammelten Hochzeitsgenossen, „den Söhnen des Brautgemachs,“ d. h. den Genossen des Bräutigams am Hochzeitstage oder auf der mehrere Tage lang gefeierten Hochzeit.[39]) Aber freilich, es wird anders kommen. Bestimmt

[38]) So, mit wiederholtem *μαθηταί*, ist wahrscheinlich zu lesen mit ℵBC*L; andere Zeugen: DΓΔ, fast alle it haben das *μαθηταί* weggelassen, bieten also nur *οἱ* (bei einigen fehlt auch dies) *τῶν Φαρισαίων*.

[39]) Der ganze Satz 20b: *ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ᾽ αὐτῶν,*

sagt Jesus voraus, daß Tage kommen werden, da der Bräutigam von ihnen hinweggenommen sein werde,[40]) „und dann werden sie fasten, an jenem Tage.“[41]) Das Bild, wonach Jesus sich als Bräutigam vorstellt, geht durch das ganze NT hindurch und ist im AT mannigfach vorbereitet. Seine Jünger, seine Mitarbeiter, erscheinen hier nicht als Braut, sondern als Freunde und Genossen des Bräutigams, vgl. Jo 3, 29; 2 Kr 11, 2. Ihre Aufgabe ist es, dem Herrn die Braut, die Gemeinde, zuzuführen. Fasten ist Ausdruck ernster Trauer und eine das Fleisch kasteiende Bußübung. Nicht Trauer, sondern Freude ist für sie in der Jetztzeit am Platz. Die Nähe des Meisters macht ihnen die Heiligung des Lebens leichter, als es ohne sie der Fall wäre. Nach seinem Hingang[42]) mögen die Jünger sich strengerer Bußpraxis hingeben und trauern. „An jenem Tage“ scheint nach dem *ἐλεύσονται ἡμέραι* und zumal, nachdem *τότε* voraufgegangen war, überflüssig und überaus ungeschickt zu sein, statt *ἐν ἐκ. ταῖς ἡμ.* Wenn hier Jesu Wort offenbar mit einer besonderen Spitze versehen ist, so soll der einzelne Tag der Zukunft, da die Jünger fasten werden, vermutlich dem Tage entgegengesetzt werden, an dem jener Vorwurf der Pharisäer gegen seine Jünger ob ihres Nichtfastens erging. Daneben mag der Evangelist seinerseits auch an die früh in der Christenheit sich einbürgernde Fastensitte gedacht haben, welche anknüpfte an das grausame Todesgeschick ihres Heilandes.[43]) Ohne Zweifel ist zuerst der Freitag als Gedächtnistag des Leidens

---

οὐ δύνανται νηστεύειν fehlt zwar in D U einigen min, it[6], aeth, und S[1] bietet anstatt dessen das kurze לא „nein“! (als Antwort auf die Frage 20 a); die Auslassung erklärt sich aber ohne Zweifel aus Mt und Lk, die den Satz nicht haben.

[40]) *ἀπαίρειν* im NT nur hier und Parall.; S[1] אשתקלו (Ss fehlt). Im AT, auch in Apocr. steht nur *ἀπαίρειν* (activ.) und immer intr. Auch in der klass. Gräzität öfter intr. als trans. Plut. conv. 7, 41: *κενὴν ἀπαίρειν τὴν τράπεζαν* die leere Tafel (eigentlich die Tafel als leere) aufheben. Es kann das *ἀπαρθῇ* nur auf eine gewaltsame, unfreiwillige, erschütternde, die Hochzeitsfreude störende Trennung Jesu von den Seinen, „ein Hinweggerissenwerden aus dem Lande der Lebendigen“ gehen, LXX Jes 53, 8: *αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ* נִגְזַר; anders vorher: *ἡ κρίσις . . . ἤρθη* לֻקָּח.

[41]) Lies Sing.; der Plur. *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* (Rec., Γ und einige maj., die meiste it, vg) stammt aus Lk.

[42]) Die Annahme, der man immer noch wieder begegnet, daß Jesus an dieser Stelle seines Lebens noch nicht an seinen Tod gedacht haben könne, tut den Quellen Gewalt an. Nach Spitta (Streitfragen 141) soll das Wort Jesu, welches hier zugrunde liegt, seine ursprüngliche Fassung eingebüßt haben; ursprünglich habe es vermutlich keine Beziehung gehabt auf Jesu Scheiden von der Erde, sondern vielmehr auf das Fortgehen von dem Orte und aus dem Kreis, wo es gesprochen worden. Wellh.: es widerspreche dem Grundplan des Mr, daß Jesus schon hier seinen Tod verkünde.

[43]) So auch H. Holtzmann, J. Weiß, E. Klostermann, Spitta. Vgl. Did. 8, 1: *ὑμεῖς νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.*

und Sterbens Jesu als Fasttag beobachtet worden. Dieser Tag aber charakterisiert die ganze Weltzeit, davon es heißt Jo 16, 16. 20: ihr werdet mich nicht mehr sehen . . . ihr werdet weinen und heulen, bis zu der Zeit, davon gilt (ebd.): aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen . . ., euer Schmerz soll in Freude verwandelt werden.

Aber Jesus hat seinen Gegnern noch mehr zu sagen. Er hatte wohl den Charakter der mit ihm gekommenen neuen, fröhlichen Zeit geschildert, aber im Gegensatz zur Zukunft, da dieser Charakter wieder weichen werde. Dagegen erübrigte noch eine Erörterung darüber, in welch prinzipiellem Gegensatz Jesu und seiner Jünger Verhalten zu dem der Johannes- und Pharisäerjünger stand. Das wollen die zwei Gleichnisse veranschaulichen, V. 21 u. 22, von denen man kein Recht hat zu sagen, daß sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst seien. Im Gleichnis vom Flicken aus ungewalktem Zeug auf ein altes Kleid handelt es sich um die Torheit eines Menschen, der Altes, das sich überlebt hat, mürbe und brüchig[44]) geworden ist, zu konservieren sucht durch Geltendmachung von etwas Neuem, das nur Stückwerk ist. Im anderen Gleichnis, vom neuen Wein und alten Schläuchen, tritt die Torheit dessen hervor, der etwas durchaus Neues dadurch behaupten zu können wähnt, daß er es in alte, abgebrauchte Formen zwängt. Beide Gleichnisse gehen auf Jesum bzw. seine Jünger, zu ihrer Rechtfertigung, nicht das erste[45]) oder gar beide auf die Johannesjünger. Darauf

---

[44]) Vgl. Ss, der übersetzt: sonst zerrt (מנחפא) die Füllung des Neuen an der Schwäche des Abgetragenen (מחילותה דבליא). Danach wollte Blaß als ursprünglichen Text herstellen: *αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ τὸ κενὸν τοῦ παλαιοῦ*. Das *κενόν* (Fadenscheinigkeit) entspreche zwar nicht genau dem „Schwäche", bilde aber doch einen vortrefflichen Gegensatz zu *πλήρωμα*. Es ist richtig, daß *καινός* und *κενός* sehr oft konfundiert worden sind (s. z. B. AG 12, 3; 1 Tm 6, 20; 2 Tm 2, 16). Aber für nötig kann ich Blaß' ingeniöse Textänderung nicht halten. Zu lesen ist: *αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αυτοῦ, τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ*. *Αἴρει* ist transit. und *ἀπ' αὐτοῦ* partitiv zu nehmen (Blaß § 35, 4; Mr 5, 35; 6, 43). *Πλήρωμα* ist Subj. und bedeutet das, was eine leere Stelle ausfüllt. Es ist ein weiterer Begriff als *ἐπίβλημα* (Flicklappen), indem es dieses zusamt den darunter liegenden Stellen des alten Kleides umfaßt. Es ist schwerlich so viel als „die angrenzenden Teile des alten Gewandes" (so Zahn: Ausfüllung des alten Flickens [*αὐτοῦ* Mt 9, 16 auf *ἐπίβλημα* bezogen]; Zahn nimmt bei Mt *ἐπίβλημα* als Subj. von *αἴρει*). Das *ἀπ' αὐτοῦ* geht natürlich auf das alte Kleid. *Τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ*, sehr willkürlich als Glosse (E. Klostermann) oder Interpretament (Wellh.) verurteilt, ist als Apposition zu *πλήρωμα* zu fassen: das Neue des Alten, d. h. das neue Stück des alten Kleides. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß es dieses Neue am Alten ist, welches solchen schlimmen Riß hervorbringt.

[45]) So z. B. Zahn, zu Mt 9, 16 (S. 383 f.), welcher meint, im Gleichnis vom Flicken gehe das geschilderte törichte Verfahren von dem Interesse

konnte wenigstens so leicht kein Hörer oder Leser kommen. Auch sonst liebt Jesus denselben Gedanken durch parallele und doch wieder charakteristische Verschiedenheiten bietende Gleichnisse zu veranschaulichen, vgl. z. B. Mt 5, 13. 14; 13, 31—33; 44—46; Lk 14, 28 ff.; Lk 15. Man beachte auch das einfach weiterführende *καὶ οὐδεὶς* 2, 22. Beidemal handelt es sich um eine Konservierung, zuerst von etwas Altem, das im Vergleich mit dem Neuen ungleich wertvoller ist — das ganze alte Kleid nützt doch mehr als der eine neue Lappen —, sodann von dem neuen Most, der doch viel mehr wert ist als die alten Schläuche. Das Neue ist einmal ein an sich und allein wenig wertvolles Stück, im zweiten Fall aber gerade das, auf dessen Bewahrung es abgesehen ist. Die Johannesjünger und die Pharisäerschüler sollen die Neuerung Jesu, sein und seiner Jünger Nichtfasten, richtig verstehen. Er ist nicht so töricht, wie jener Flickschneider, den er im Gleichnis schildert, daß er das Nichtfasten und überhaupt eine freiere Beobachtung der jüdischen Sitten als ein Mittel zur Konservierung und Besserung des alten jüdischen Religionswesens auffaßte und anwendete. Jesus will ein gründlicher Reformator sein. Alle halbe Arbeit, eine Besserung an der Oberfläche, ohne das Wesen zu treffen, führt nicht zum Ziele: wer das glaubt, ist ein Narr. Und die Joh.-Jünger, erst recht aber die Pharisäerjünger, mochten Jesu ein solches Programm zutrauen. Aber auch so töricht ist er nicht, daß er die große Neuordnung, welche er vorhat, die neue Lehre, welche er predigt (*διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* 1, 27), das neue Leben, welches er schafft, ein Leben voller Expansionskraft, durchsetzen zu können glauben und doch meinen sollte, daß er das Neue in die engen Formen der bis dahin betätigten Frömmigkeitsformen hineingießen

---

aus, das alte Gewand der Frömmigkeit zu konservieren — die Fastensitte sei unter dem alten Kleid sowie unter alten Schläuchen gemeint, welche die Interpellanten als eine stetige Erscheinungsform jeder ernsten Frömmigkeit den Jüngern Jesu aufdrängen wollten —, und „ein solches Interesse konnten auch die Tadler den Jüngern Jesu nicht andichten; beschwerten sie sich doch über deren rücksichtslose Verletzung der ernsten Lebenssitte. Es sind vielmehr die Jünger des Johannes, welche die V. 16 (= Mr 2, 21) geschilderte Torheit begehen." „Sie benutzen die neuen Gedanken, die sie von Johannes und Jesus empfangen haben, nur als Lückenbüßer der fadenscheinig gewordenen Sitte des Judentums." Man darf aber nicht das alte Kleid bloß auf die alten Formen der Frömmigkeit deuten, im wesentlichen auf dasselbe wie die alten Schläuche, sondern es ist der ganze tiefe und feste Unterbau für die pharisäisch-jüdischen Frömmigkeitsäußerungen zu verstehen: ein falsches Frömmigkeitsprinzip. — Nach B. Weiß sollen beide Gleichnisse in dem Sinne auf die Joh.-Jünger gehen, daß Jesus habe sagen wollen: so lange ihr Joh.-Jünger noch auf dem alten Standpunkte steht, paßt für euch die Sitte des Nichtfastens nicht. Nach Beyschlag geht wenigstens das erste Gleichnis in diesem Sinn auf die Jo-Jünger, während das zweite, entsprechend der gewöhnlichen Deutung, die Rechtfertigung des Nichtfastens seiner Jünger bezwecke.

könnte. Wer neue Sitten einführen will, muß dafür auch eine neue Lebensbasis geben, aus welcher sie organisch erwachsen: das lehrt das erste Gleichnis. Wer eine neue Lebensmacht ins Dasein setzt und wirksam werden läßt, der muß für sie neue Formen haben: das lehrt das zweite.[46]) Wer gegenteilig meint und handelt, ist ein Tor. Es handelt sich hier um Worte von unermeßlicher Tragweite (vgl. 2, 27 f.; 7, 18 ff.; 10, 14 f. u. a.) Darin liegt in nuce, was Paulus verkündigte: Christus ist des Gesetzes Ende (Rm 10, 4).

Die drei Gleichnisse, V. 19—22, aufs engste zusammengehörend, sind das längste Redestück aus dem Munde des Herrn, dem wir bisher in unserem Ev begegnet sind; und doch noch wie kurz und knapp! Dabei wie wichtig! Wichtig gerade für die jungen heidenchristlichen Leser. Wenn sie zum Fasten ermahnt wurden, so lernten sie, worin das begründet sei. Jesus hatte vorausgesagt, daß seine Jünger es üben würden, wenn er einmal nicht mehr leibhaftig bei ihnen sein werde. Anderseits durften sie sich sagen, daß sie mit diesem Fasten kein besonderes heiliges Werk täten. Auch das Fasten untersteht der Freiheit. Sie, die Jünger Jesu, sind befreit vom knechtenden Buchstaben. Die, welche Christen werden wollen, brauchen nicht erst auf die Brücke des Judentums zu treten. Der neue Bund, den Christus gestiftet, hat den alten abrogiert. Gegen das atl Gesetz als solches hat sich Jesus nicht ausgesprochen, sondern nur gegen eine auf den Buchstaben, statt auf den Geist dringende Auslegung und Anwendung desselben. Auch Johannes den Täufer hat Jesus nicht desavouiert, sondern nur solche seiner Jünger eines Besseren belehrt oder belehren wollen, welche des Täufers eigenen Winken und Weisungen betreffs des Stärkeren, der nach ihm kommen werde, kein Verständnis entgegengebracht oder keinen Gehorsam geleistet hatten. Wohl stehen in unserer Geschichte Johannes- und Pharisäerjünger zusammen. Aber es ist doch nur die Beurteilung des Nichtfastens der Jünger Jesu, das sie zusammenführt. Daß sie im übrigen innerlichst geschieden sind, darüber läßt auch das Ev Mr hinterher

---

[46]) V. 22b ist wahrscheinlich zu lesen: *εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί.* Der Mt- und Lk-Text hat hier starke Textverwirrung hervorgerufen. Am ausführlichsten Rec.: *εἰ δὲ μή, ῥήσσει ὁ οἶν. ὁ νέος τοὺς ἀσκ. κ. ὁ οἶν. ἐκχεῖται κ. οἱ ἀσκ. ἀπολοῦνται· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον.* Wir registrieren die wichtigsten Varianten und Zeugen. *Ῥήξει*: ℵBCD, d. meisten it u. vg; *ὁ νέος* fehlt bei ℵBC*DL, guten min, den meist. it, Ss S[1] (aus Lk); *ἀπόλλυται κ. οἱ ἀσκοί*: BL cop, so auch D it[5], welche aber *ἀπολοῦνται* hinter *ἀσκοί* hinzufügen; *ἐκχεῖται* und *ἀπολοῦνται*: ℵACΓΔ usw. it[6] vg Ss S[3]. Der letzte Satz *ἀλλὰ κτλ.* fehlt ganz, bei D it[4]; ℵ*B lassen das *βλητέον* weg; einige Zeugen fügen noch die aus Mt stammende Schlußfolgerung hinzu *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται.*

keinen Zweifel. Die Jünger des Johannes sehen wir ihrem Meister bis zu seinem Lebensende treu bleiben (6, 29), und er müßte sich ja selbst verleugnet haben, wenn er an der Person und dem Werk des Herrn mehr als nur ganz vorübergehend irre zu werden Gefahr gelaufen wäre. Daß aber die Pharisäer der Predigt und dem Werk des Johannes nicht geglaubt haben, ergibt sich aus Mr 11, 31. Anderseits werden wir annehmen dürfen, daß die Joh.-Jünger sich nur dieses eine Mal und hinfort nicht wieder mit den Pharisäern in eine gegensätzliche Stellung zu Jesu haben drängen lassen. Sie haben sich die tiefsinnigen Worte Jesu nicht ungesagt sein lassen. Wenn sie auch nicht zu sofortiger Nachfolge Jesu sich bestimmen ließen, in den Weg gelegt haben sie ihm und seinen Jüngern nichts mehr. Nach dem Märtyrertode ihres Meisters, so werden wir annehmen dürfen, wird es, wenn nicht bei allen, so doch bei einem guten Teil der Joh.-Jünger zu einem entschiedenen Anschluß an Jesu Person gekommen sein (vgl. Mt 14, 12).

6. Das Ährenraufen am Sabbath (2, 23—28; vgl. Mt 12, 1—8; Lk 6, 1—5).

Ein 6. und 7. Stück innerhalb der vorliegenden Erzählungsreihe stellt uns Jesus im Kampf mit der pharisäisch gerichteten Partei dar in Beziehung auf die Sabbathfeier. Situation und Tag ist ganz andersartig als im vorigen. Es ist Sabbath;[47]) an dem betreffenden Sabbath (*τοῖς σαββ.*, vgl. 1, 21), so ereignet es sich, „ging er vorüber durch das Besäete", durch die Saatfelder, „und seine Jünger fingen an zu wandern, wobei sie die Ähren abpflückten". Woran der Herr vorübergegangen sei, wird nicht gesagt (vgl. 9, 30: *ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα*

[47]) Lk 6, 1, welcher eine genaue Überlieferung über den betr. Sabbath wiedergegeben haben muß, hat hier den uns sonst unbekannten, immer noch nicht genügend geklärten Ausdruck *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ*, wahrscheinlich vom ersten Sabbath nach dem zweiten Passahtage zu verstehen, nach 3 Mo 23, 15 vom מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת gezählt. Man erinnere sich, daß das Passahfest, abgesehen von seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung, zugleich den Beginn der Ernte heiligen sollte. Die Gerste war reif zur Zeit, da das Passahfest begann, früher als Weizer Da die Gerstenähren um der langen stechenden Grannen willen sich überdem viel weniger zum schnellen Auspflücken der Körner eignen, wird um so mehr in unserer Geschichte an Weizen, darum auch wohl an die Zeit nach Beginn des Passah zu denken sein. Wenn, wie wir sahen, jenes *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Mr 2, 20 einerseits auf einen ganz bestimmten Wochentag sich bezieht, an dem jene Fastenfrage an Jesus erging, und anderseits eine versteckte Bezugnahme auf das christliche Fasten um Jesu Todes willen in sich schließt, so wird nunmehr wahrscheinlich, daß das Nichtfasten der Jünger Jesu 2, 18 auf einen Tag kurz vor dem Passahfest fiel.

τις γνοῖ, 11, 20; 15, 29). An eine Gruppe von Pharisäern zu denken, welche gerade dem Herrn und seinen Jüngern begegneten, und welchen der Herr dann in der Weise ausgebogen wäre, daß er einen Feldweg eingeschlagen habe, auf dem ihm dann die Jünger nachgefolgt wären, liegt nicht nahe. Warum hat der Evangelist dann nicht die Pharisäer gleich zu nennen für gut befunden? Auch ist es gesucht, anzunehmen, daß das „Vorbeigehen durch die Saatfelder“ nur seitens Jesu ohne die Jünger erfolgt sei. Allerdings wird zuvörderst Jesus allein (*αὐτόν* V. 23) genannt, aber selbstverständlich gehen seine Jünger mit ihm vorbei und hindurch. Woran denn vorbei? Sicherlich ist nicht gemeint: bei der links und rechts stehenden Saat. Das ist zu selbstverständlich. Dann stünde auch *διαπορεύεσθαι*, was aus Lk 6, 1 in BCD bei Mr eingedrungen ist. Doch wohl bei der gewöhnlichen Straße. Diese ließen sie in gemessener Entfernung zur Seite liegen. Vielleicht sind sie kurz zuvor aus der Synagoge gekommen, und anstatt nun mit den vom Lande herbeigeeilten Besuchern des Gottesdienstes die breitere Heerstraße einzuschlagen, geht Jesus durch die Saat auf einem schmalen Fußwege, selbstverständlich nicht ohne Absicht. Denn was wir die Jünger nunmehr tun sehen, das tun sie nicht nur in allgemeiner Übereinstimmung mit ihrem Meister, sondern wahrscheinlich auf seine besondere Weisung hin. Das was den Pharisäern als ein am Sabbath unerlaubtes Tun erscheint, ist schon diese Wanderung selbst, oder vielmehr dies, daß sie ihre Wanderung der Art vollziehen, daß sie Ähren abrupfen. Letzteres taten die Jünger natürlich nicht, um sich „einen Weg zu bahnen“, wie man *ὁδὸν ποιεῖν* gefaßt hat. Wie könnte durch bloßes Abpflücken der Ähren — denn davon und nicht von Ausreißen von ganzen Halmen ist die Rede — ein Weg durch das Saatfeld hergestellt werden? Und wie roh wäre ein solches Verhalten gewesen! Und wenn doch vermutlich Jesus vorangeschritten ist, hat er die Ähren niedergetreten, während die Jünger hinter ihm her den Weg bahnten? Das sind Ungereimtheiten. *Ὁδὸν ποιεῖν*[48]) ist Umschreibung für wandern, iter facere (vgl. Richt 17, 8),[49]) doch dürfte der Ausdruck immerhin mehr bedeuten als bloßes Gehen. Es ist gemeint: eine Wanderung vollziehen, und das *ἤρξαντο* steht hier nicht, wie allerdings zuweilen sonst, „fast abundierend“ (Blaß § 69, 4 Anm. 1), sondern scheint

---

[48]) BGH haben das auffällige *ὁδὸν ποιεῖν* ersetzt durch *ὁδοποιεῖν*.

[49]) So auch Hofm. zu unserer Stelle a. a. O. S. 246: Jesus hatte die in ihrer vollen Frucht dastehenden Felder zur Seite, rechts und links; er ging durch sie hin am Sabbathtage. Die Jünger fingen an, einen Weg zu g e h e n, in der Art, daß sie dabei die Ähren abrupften. — Die meisten it bieten: iter facientes coeperunt; ff[1] g[2] l vg: progredi. S[1]: מְהַלְּכִין gehend; S[s] hat: und es geschah am Tage des Sabbaths, wandelte er durch die Saat, und es aßen seine Jünger Ähren.

anzudeuten, daß die Gesellschaft eine längere Fußreise antrat, quer durchs Feld, vermutlich damit in entfernteren Orten das Evangelium gepredigt würde. Darum hatten sie es sehr eilig, so daß sie die Befriedigung des Hungers auf dem Wege selbst besorgten durch Ausrupfen der Ähren, *ψώχοντες ταῖς χερσίν,* wie Lk hinzufügt. Die Partizipialbestimmung *τίλλοντες τοὺς στάχυας* drückt nur eine, wenn auch sehr wichtige Begleiterscheinung des verb. finit. aus (vgl. z. B. 1, 5. 13. 39). Den rabbinisch gerichteten Juden war das Gehen einer Wegstrecke, länger als der sogenannte Sabbatherweg, *ὁδὸς σαββάτου,* 2000 Ellen, 5—6 Stadien (AG 1, 12), nicht gestattet. Daß Jesus sich dieser lästigen, aber durch unendlich viele und spitzfindige kasuistische Kniffe der Umgehung zugänglichen, im atl Gesetz nicht begründeten Sitte unterworfen haben sollte, ist nicht anzunehmen. Zu Beginn jenes *ὁδὸν ποιεῖν* war die Kräftigung des Leibes durch Aufnahme von Nahrung angemessen. Daß Jesus selbst zu dem Zweck am Ährenrupfen sich beteiligt habe, ist unwahrscheinlich. Das werden die Jünger nicht zugelassen haben. Es wird von ihnen als Ehre betrachtet worden sein, ihm zu dienen. Das war die Situation bei der aus dem Munde der Pharisäer an den Herrn gerichteten vorwurfsvollen Frage: „Sieh,[50]) wie tun sie doch am Sabbath, was nicht erlaubt ist?“ Selbstverständlich nicht, was überhaupt unstatthaft ist, sondern was am Sabbath nicht geschehen darf, weshalb es auch unnötig ist *τοῖς σάββασιν* in den Relativsatz hineinzubeziehen[51]) (AG 1, 2: *διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο*; Kl 2, 14: *τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον*). Die rabbinische Kasuistik unterschied ja scharf zwischen den für den Sabbath erlaubten und unerlaubten Werken. Auch Speisebereitung war verboten, und nun gar eine solche zum Zweck längerer Wanderung vorgenommene mußte rabbinischem Empfinden ärgerlich erscheinen, obwohl im übrigen das Ährenausraufen selbst zwecks Stillung augenblicklichen Hungers nach dem Gesetz erlaubt war, vgl. 5 Mo 23, 26 (LXX 23, 24).[52]) Die Vertreter einer durch den Buchstaben tötenden Gesetzlichkeitsrichtung geben sich den Anschein, als meinten sie, Jesus sähe das Tun seiner Jünger nicht und würde es mißbilligen, wenn er

---

[50]) *ἴδε,* vgl. 3, 34 (al. *ἰδού*); 11, 21; 13, 1; 15, 4; 16, 6, nie bei Lk; sehr oft (20 bzw. 18mal) bei Jo. Es bedeutet selbstverständlich etwas anderes als *ἰδού.*

[51]) So Hofm., welcher auch *τί* als indirekte Frage nimmt.

[52]) LXX (ungenau): *ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς ἀμητὸν τοῦ πλησίον σου καὶ συλλέξεις ἐν ταῖς χερσίν σου στάχυς καὶ δρέπανον οὐ μὴ ἐπιβάλῃς ἐπ' ἀμητὸν τοῦ πλησίον σου.* Hebr.: וְקָטַפְתָּ מְלִילֹת = du magst abpflücken Ähren (Vg.: franges spicas). „Die Sitte gilt noch bei den Arabern; auf meiner Reise, März und April 1891, trieben die beduinischen Begleiter sogar ihre Pferde unbedenklich durch die Saatfelder, um sie im Durchreiten zu füttern“ (Oettli zu 5 Mo 23, 26).

es gewahr würde. Es versteht sich daß sie gut darüber Bescheid wissen, daß er selber der Urheber des gegen die pharisäische Tradition sich versündigenden Verhaltens der Jünger ist. Der Herr verweist die Ankläger, als welche wir uns ohne Zweifel wieder *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* (V. 16. 18) zu denken haben, auf das AT. Sie dünken sich schriftklug. Haben sie denn nie gelesen, was David tat, als er Mangel litt und Hunger hatte, er selbst und seine Begleiter? wie er nämlich in das Haus Gottes ging, unter Abjathar dem Hohenpriester, und die Schaubrote aß, welche doch nur die Priester essen dürfen, und auch denen gab, welche mit ihm waren? Der Herr stellt sich zunächst auf den Standpunkt der Pharisäer, wenn man will, des atl Buchstabens: gesetzt es wäre an dem, daß solche Wanderung und solches Ährenraufen durch die Heiligkeit des Sabbaths am Sabbath verboten wäre, ein absolutes Verbot könnte es doch nicht heißen, ebensowenig wie der Eintritt ins Heiligtum und das Essen der Schaubrote daselbst unbedingt, ohne alle Ausnahme, verboten gewesen sei für alle Nichtpriester. David, der von ihnen als Mann des Herzens Gottes verehrte König, aus dessen Geschlecht sie den Messias erwarten, hat in jenem Heiligkeitscharakter, trotz 3 Mo 24, 9,[53]) keine Hinderung für sein Verhalten gesehen,[54]) 1 Sam 21, 2. 7. Wenn die Bestimmung: „Unter Abjathars Hohenpriesteramt“ [55]) echt ist, und daran zu zweifeln, ist doch gewagt,[56]) so liegt ein verzeihlicher Irrtum des Mr vor.

---

[53]) *Καὶ ἔσται Ἀαρὼν καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, καὶ φάγονται αὐτὰ* (die *θέματα* der 12 *ἄρτοι*) *ἐν τόπῳ ἁγίῳ· ἔστιν γὰρ ἅγια τῶν ἁγίων τοῦτο αὐτῶν ἀπὸ τοῦ θυσιαζομένων τῷ κυρίῳ, νόμιμον αἰώνιον.*

[54]) Eigentümlich ist dem Mr das *χρείαν ἔσχεν.* Es ist schwerfällig und paßt nicht recht hinein. Es scheint, als wenn er mit Rücksicht auf die Leser die Situation Davids absichtlich durch diesen sehr allgemeinen Ausdruck wiedergegeben habe.

[55]) Das *τοῦ* vor *Ἀβιάθαρ* dürfte mit ℵBLΓ gegen ACΔ usw. zu streichen sein. Übrigens ist, wie Hofm. mit Recht bemerkt, zu unterscheiden zwischen *ἐπὶ Ἀβιάθ. τοῦ ἀρχ.* = angesichts, vor den Augen des Hohenpriesters, und *ἐπὶ Ἀβ. ἀρχ.* ohne Artikel = zur Zeit, als Abjathar Hoherpriester war. Vgl. Lk 3, 2: *ἐπὶ ἀρχ. Ἄννα,* 4, 27: *ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου.*

[56]) Blaß allerdings, mit Berufung auf D 271 abcf²i (dazu kommen noch t und Ss) und in Befolgung des Grundsatzes, daß „die Dummheit und Schnitzer bei gerechter Teilung den Abschreibern und der Überlieferung, nicht dem Schriftsteller zufallen“, ferner in der Erwägung, daß überhaupt kein erfindlicher Grund zu dieser Nennung des Hohenpriesters für den Schriftsteller vorgelegen hätte, hält die Worte für Glosse eines alten Lesers aus ungenauer Erinnerung (a. a. O.). Vgl. das Versehen Mr 1, 2 und Mt 23, 35. An Versuchen, Mr in Schutz zu nehmen, den Widerspruch zu lösen, hat es nicht gefehlt: der Hohepriester soll zwei Namen gehabt haben (Cram. Cat. 293: *διώνυμον γεγενῆσθαι τὸν Ἀβιμέλεχ* [LXX B: *Ἀβειμ.*, al. *Ἀμιμ.*, *Ἀχιμ.*], *ὥστε εἶναι τὸν αὐτὸν τῷ Ἀβιάθαρ*, daneben die Meinung, im AT sei von Abimelech als Priester die Rede, Jesus meine den Hohenpriester Abj., der gleichzeitig dieses Amt bekleidet habe), eine Annahme, die durch 2 Sam

Denn die heilige Geschichte berichtet a. a. O., daß David mit dem Priester (Hohenpriester) Achimelech jene bekannte Zusammenkunft gehabt habe, dem Vater Abjathars (1 Sam 22, 20 ff.). Auch ist dort von einem Hineingehen Davids in das Haus Gottes nicht die Rede,[57] vielmehr heißt es dort (21, 2): Achimelech sei dem David entgegengegangen, wobei ja freilich nicht ausgeschlossen ist, daß letzterer nachher auch eingetreten sei. Wahrscheinlich bezieht sich Jesus bei Geltendmachung dieses Zuges auf ein Stück rabbinischer Tradition, das denen, mit welchen er es hier zu tun hat, wohlbekannt war, und das dem Herrn bei einem Beweise für die Gültigkeit des Verhaltens seiner Jünger um so weniger bedeutungslos sein mußte, als es eben auch schon jenes *ὁδὸν ποιεῖν,* wenn wir es richtig verstanden haben, war, woran die Pharisäer Anstoß nahmen. David ist in das Heiligtum gegangen ohne Sünde; so haben die Jünger an einem heiligen Tage eine Wanderung angetreten. Der Beweis konnte freilich erst dann als zutreffend anerkannt werden, wenn Jesus sich selbst hier stillschweigend als in göttlicher Autorität, mit Gottes Geist gesalbter *Χριστός* geltend machte. Sonst würde er den Vorwurf gehört haben: was David, dem von Gott erwählten König, erlaubt war, kann nicht jedermann gestattet sein. Aber er, Jesus, ist ja in ähnlicher Position wie David; in ihm will Gott seinen Heilsratschluß hinausführen und zu seinem Volke kommen (1, 1). Er ist *ὁ Χριστός*. Darum kann man auch nicht sagen, daß Jesus hier den Grundsatz habe erhärten wollen, daß Not kein Gebot kenne, daß das Naturgesetz des Essens und Trinkens mehr als das Kultusgesetz bedeute. Wir sehen vielmehr Jesum hier als König des Reiches auftreten,[58] dessen nahe Ankunft wesentlichen Gegenstand seiner Predigt bildet. Wer an der ihm als messianischem König zustehenden Freiheit teilhaben will, der muß sich auch in seiner Untertanenschaft und Gefolgschaft befinden. Aber allerdings, die Sabbathfrage will doch noch unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt werden, und der findet V. 27 f. seine Erledigung. Mit *καὶ ἔλεγεν* ist derselbe eingeleitet. Der

---

8, 17; 1 Chr 18, 16 (vgl. 24, 6. 31) nicht gerechtfertigt wird. Luthers Randglosse: Abiathar ist Ahimelechs Sohn, darum saget die Schrift, es sei unter Ahimelech geschehen, da sie zu einer Zeit Priester waren. Grotius: Abiatharis nomen erat notius ob Ephod allatum ad Davidem 1 Sam 23, 6 et ob diu gestum sub Davide pontificatum maximum. Sed et ipse, quum hoc fieret, erat pontifex, patris scilicet vicarius. — Bengel: Notissima apud Hebraeos series sacerdotum erat, itaque a sacerdote sumitur denominatio aetatis David.

[57]) Man müßte schon mit Hofm. sagen: „das Haus Gottes ist das heilige Zelt samt seiner Umgebung, die dasselbe einfriedigte."

[58]) Daneben macht Aug. de cons. evg. I, 5 die hohepriesterliche Würde Christi geltend: Figuravit (David) et sacerdotis (nicht bloß regis) personam, quando panes propositionis manducavit, quos non licebat manducare nisi solis sacerdotibus.

Leser gewinnt den Eindruck, als habe der Evangelist hier die Rede des Herrn gekürzt (vgl. Mt 12, 5. 6) oder auch einen etwa bei einer anderen Gelegenheit gesprochenen Satz an diese Stelle gerückt, um die Sabbathfrage möglichst vielseitig und prinzipiell zu beleuchten: „Der Sabbath ist um des Menschen willen geworden (ins Dasein getreten),[59]) und nicht[60]) der Mensch um des Sabbaths willen“ (V. 27), ein vielgenanntes und bewundertes, nur bei Mr sich findendes Wort. Der Sabbath ist eine mit der Schöpfung, zumal der Schöpfung des Menschen gesetzte Institution, aber wie alles Geschaffene in den Dienst des Menschen zu seinem Nutzen treten sollte und so, daß er ein freies Gebrauchsrecht darüber haben sollte, so auch die Ruhe am siebenten Tage. Der Sabbath ist nicht Selbstzweck, als wenn er als ein unumschränkter und gar harter Herr dem Menschen zu gebieten hätte, ein Joch auflegen sollte.[61]) Freilich auch vom Sabbath wird gelten, was von so vielen Einrichtungen der Schöpfung gesagt werden muß, daß durch die Sünde die Herrschaftsstellung des Menschen verkümmert, die ganze Schöpfung in Disharmonie geraten ist, daß die dienenden Faktoren vielfach eine despotische Rolle bekommen haben. Daß der Sabbath um des Menschen willen gemacht sei, gilt nur von dem Menschen, wie er sein soll, und soweit, als er seiner gottgewollten Idee entspricht. Darum kann denn der Herr auch von sich als dem Sohne des Menschen, als dem Menschen, der Gottes Ebenbild voll und ganz in sich darstellt, sagen, daß er ein Herr des Sabbaths sei, wir dürfen erklären: wie Herr der Schöpfung

---

[59]) 4 min (die Gruppe 1, 118, 131, 209), Ss S¹ haben *ἐκτίσθη* für *ἐγένετο*, geleitet von dem Interesse, den Sabbath mit der Schöpfung zu verbinden, was durch *ἐγένετο* unsicher gelassen schien (vgl. aber zu *ἐγένετο* 1 Mos 1, 3b. 5b usw. 2, 4: *βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο*).

[60]) Das *καὶ* vor *οὐχ* ist nicht (mit Rec.) zu streichen (es findet sich bei ℵ B C* L Δ it⁴ vg usw.).

[61]) Vgl. 2 Mkk 5, 19 von dem von Antiochus wegen der Sünden des Volkes zerstörten Tempel: *οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο.* — Vgl. dazu noch Schnedermann, Das Judentum der ersten beiden Mkk-Bücher 1884, ZKWKL, wiederabgedruckt in: Ohne des Gesetzes Werk 1907, S. 28. 37. Aber man kann nicht mit Schnedermann sagen: „Das Wort Jesu über das Gesetz wird als Lästerung empfunden.“ Zur jüd. Sabbathfeier vgl. u. a. Wünsche, Neue Beiträge z. Erläut. der Evg. aus Talm. u. Midr. S. 148 ff. Auch unter den Rabbinen fehlte es nicht an freieren Anschauungen. „Es heißt 2 Mos 31, 14 vom Sabbath: Er soll heilig sein, das will nach R. Jonathans Ansicht so viel sagen: Der Sabbath soll euch, aber ihr sollt nicht dem Sabbath übergeben oder untergeordnet sein (היא מסורה בידיכם ולא אתם מסורים בידה). Allein R. Jehuda machte im Namen Samuels diesen Grundsatz geltend: Die Gesetze sind nach den Worten der Schrift gegeben, daß der Mensch durch dieselben lebe (3 Mos 18, 5), aber nicht umkomme. Vgl. Joma fol. 85a und b; Sanh. f. 74a; Ab. zar. f. 27b u. 54a. Gegen diese Erläuterung läßt sich nach Rabbas Begutachtung nicht die mindeste Einwendung erheben.“

überhaupt, so auch des Sabbaths sei (V. 28). Der Ton liegt auf dem Prädikat: κύριος. Daß er und kein anderer diese Herrschaftsstellung beanspruchen könne, besagt der Satz nicht. Im Gegenteil: auch die, welche sich ihm anschließen und dadurch die reine Menschenwürde wiedergewinnen. Wir sehen also: als messianischer König und als der von Gott gesetzte, aus Gott und für Gott lebende Mensch, durfte Jesus samt den Seinen — die Jünger sollten ja gerechtfertigt werden — jene den Pharisäern als Sünde erscheinende Freiheit am Sabbathtage beobachten.

Es handelte sich, wie beim Fasten, so auch hier beim Sabbath, um eine für die heidenchristlichen Leser des Mr-Ev hochwichtige Frage. Sie lebten mitten unter Judenchristen, deren viele sich aus dem Halten des Sabbaths ein Gewissen machten und deren etliche auch von den Heidenchristen die Sabbathheiligung forderten. Demgegenüber sollen die Leser lernen: der Sabbath soll kein Joch auflegen, unter keinen Knechtschaftsdienst beugen, er soll in Freiheit gebraucht werden. Sonst verfehlt er seinen Zweck: ein Tag der Ruhe, der Freude, des Freiheitsgefühls von allerlei Last zu sein. Und wir werden im Sinne des Evangelisten hinzusetzen dürfen: ist es in der durch das mosaische Gesetz bestimmten Periode der israelitischen Geschichte anders geworden, so ist das geschehen, damit das Gesetz ein Zuchtmeister würde auf Christum. Hier liegen die Wurzeln der bei den Vätern oft begegnenden Vorstellung, daß die scharfen Sabbathbestimmungen der mosaischen Gesetzgebung eine Strafe für das fleischlich gerichtete Volk Israel bedeuten sollten.

7. **Eine Sabbathheilung** (3, 1—6; vgl. Mt 12, 9—14; Lk 6, 6—11).

Vom Sabbath handelt auch noch das folgende, das 7. Stück in der vorliegenden Erzählungsreihe. Auch bei Mt [62]) und Lk folgt es auf die vorausgegangene Geschichte. Daß es derselbe Sabbath gewesen sei, der, an dem die letztere geschehen, und der, an dem, wie wir nunmehr lesen, der Herr „wieder in eine Synagoge“ gegangen, ist wenig wahrscheinlich, wenn die Jünger jene Wanderung 2, 23 antraten und wir annehmen dürfen, daß diese Wanderung nach Schluß eines Synagogalgottesdienstes statthatte, Lk sagt auch ausdrücklich, es habe, was folgt, sich „an einem anderen Sabbath“

[62]) Die Geschichte bei Mt weicht merklich von der unsrigen ab, indem die Widersacher in feindlicher Absicht Jesum fragen, ob es gestattet sei, am Sabbath zu heilen, und Jesus das bekannte Wort vom Herausholen eines am Sabbath in den Brunnen gefallenen Schafs spricht und hinzufügt: wie viel unterscheidet sich denn doch ein Mensch vom Schaf!

zugetragen (Lk 6, 6). Also nur um der sachlichen Zusammengehörigkeit willen haben die drei Synoptiker diese Geschichte hier angereiht. Seit 1, 21. 23. 29 ist in unserem Ev nicht ausdrücklich wieder vom Besuch einer Synagoge die Rede gewesen. Es wird jetzt auch nicht dieselbe Synagoge gemeint sein, da sonst der Artikel vor *συναγωγήν* stehen würde (das *τήν* in A C D u. a. stammt wahrscheinlich aus Lk 6, 6). War es im 1. Kapitel ein in der Gewalt eines unsauberen Geistes befindlicher Unglücklicher, den Jesus seine Übermacht erfahren ließ, so finden wir hier einen Mann, welchem die Hand vertrocknet war, non ex utero, sed morbo aut vulnere, haec vis participii, wie Bengel urteilt, welches Partiz. (*ἐξηραμμένην*) nur bei Mr, nicht bei Mt und Lk (*ξηράν*) sich findet. Der Erzähler weiß mehr als die schriftliche Vorlage, Mt, ihm an die Hand gibt, von der er hier auch im weiteren Verlauf der Geschichte erheblich abweicht. Es wird sich um Muskelatrophie gehandelt haben, eine Krankheit, welche nur in wenigen Fällen als heilbar gilt, in unserem Falle um so schlimmer, wenn es die rechte Hand war, wie Lk zu melden weiß. Der Ruf von der nimmer versagenden Heilkraft Jesu war dermaßen gestiegen, daß „sie“, d. h. nach dem Zusammenhang die Pharisäer, dabeistehend ihn geflissentlich beobachteten (*παρετήρουν*, act. mit ℵ B C[3] L u. v. a.; das med. *παρετηροῦντο* A C* D Δ aus Lk, wo es wenigstens die wahrscheinlichere LA ist; gleiches Schwanken AG 9, 24; fest steht als LA med. Lk 14, 1 und act. Lk 20, 20; auch Pl gebraucht med. Gl 4, 10),[63]) ob er ihn wohl am Sabbath heile, *θεραπεύει* (absichtlich präsentisch = ob es Jesu Prinzip ist, am Sabbath zu heilen),[64]) um gegebenenfalls eine Anklage wider ihn anzubringen. Soweit ist also schon ihre Feindschaft wider den Herrn fortgeschritten! Der Bedauernswerte scheint schüchtern im Hintergrunde gesessen zu haben. Vielleicht, daß Jesu Feinde

---

[63]) *παρατηρ.* act. Theod. Dan 6, 11 (LXX *ἐτήρησαν*); Sus. 12. 15. 16 (om LXX); med. LXX Ps. 37, 12; 130, 3; pass. Symm. 2 Mos 12, 42 (*νὺξ*) *παρατετηρημένη*. Klassisch ist das act., z. B. Xen. mem. 3, 14, 4; Dem. 18, 161; Polyb. 1, 29, 4; 3, 77, 2; ein feindliches Moment liegt im Worte nicht an sich, sondern kommt ihm erst aus dem Zusg. zu; Pol. 18 (al. 17), 3, 2: *ἐνεδρεύειν καὶ παρατηρεῖν*.

[64]) Man vgl. die ähnlichen Geschichten Lk 14, 1—6; 13, 10—17, an welch letzterer Stelle der Synagogenvorsteher gegen Jesum auftretend das Volk ermahnt, nicht, um sich heilen zu lassen, in die Synagoge zu kommen; auch Jo 5, 9f. 8; 9, 14. Interessant ist die Anklage der Juden in Acta Pilati 1: *νόμον ἔχομεν ἐν σαββάτῳ μὴ θεραπεῦσαί τινα· οὗτος δὲ χωλοὺς καὶ κυρτοὺς ξηρούς τε καὶ τυφλοὺς καὶ παραλυτικοὺς κωφοὺς καὶ δαιμονιζομένους ἐθεράπευσεν ἐν σαββάτῳ ἀπὸ κακῶν πράξεων* (ed. Tischdf. 215). Vgl. c. 2 (p. 228), wo die bedächtigeren Juden, welche Jesum von dem Vorwurf unehelicher Geburt freisprechen, zu Pilatus sagen: *ζῆλον* (vgl. Mr 15, 10) *ἔχουσιν, ὅτι ἐν σαββάτῳ θεραπεύει. Λέγει ὁ Πιλᾶτος· περὶ καλοῦ ἔργου θέλουσιν αὐτὸν ἀποκτεῖναι; λέγουσιν αὐτῷ· ναί.*

ihn ohne eigenes Wissen und Wollen als Objekt ihrer Arglist gebrauchen wollten. Welchen Eindruck mußte es machen, als der Herr, offenbar nach dem beendigten Gottesdienst, ihm zurief: „Stehe auf! Her in die Mitte!“ (das *καὶ στῆθι* in D it[3] ist Zusatz aus Lk). Der Herr geht seinerseits zum offenen Angriff über, ihre Gedanken hier ebenso durchschauend wie beim Gichtbrüchigen 2, 8. Angesichts des in seiner bejammernswerten und hilflosen Lage vor allen dastehenden Kranken fragt Jesus nun seine Gegner, die vielleicht eben beim Gottesdienste mitgewirkt, ja vielleicht selbst das Wort zu religiöser Belehrung und Ermahnung genommen haben mochten, auf den Kopf: „Ist es erlaubt am Sabbath Gutes zu tun[65]) oder böse zu handeln, ein Leben zu retten oder zu töten?“ *Ἀγαθὸν ποιεῖν = ἀγαθοποιεῖν* (Lk) bedeutet im wesentlichen dasselbe wie *καλῶς ποιεῖν* (Mt 12, 12), überhaupt gute, löbliche Werke tun, wovon das *εὖ ποιεῖν* (Mr 14, 7) eine besondere Abart ist (Wohltun im engeren Sinne), im Gegensatz zu *κακοποιῆσαι* (1 Pt 3, 17; 3 Jo 11). Diese allgemeine Doppelfrage nun nach dem Erlaubtsein des Rechttuns oder Übeltuns spitzt sich hier näher zu zu der anderen: ein Menschenleben retten oder — töten, *ἀποκτεῖναι* (absolut)! Denn jenem Unglücklichen nicht helfen, wo man helfen kann, heißt ihn sicherem Tode ausliefern. Der Herr bewegt sich auf dem Gebiete der Schriftauslegung, und zwar der Auslegung des fünften Gebotes. Und die zwiefache Doppelfrage ist so geschickt gestellt, von so unwiderstehlicher Gewalt und unfehlbarer Wirkung, daß sie bei allen, die nicht gegen ihr besseres Gewissen reden und handeln wollen, ein unbedingtes Ja auf die zwei erstgesetzten Frageglieder und ein entschiedenes Nein auf die beiden anderen zur Antwort haben muß. Gleichwohl schweigen sie (nur bei Mr): „sie schwiegen und verharrten im Schweigen“, *ἐσιώπων,* während durch den aor. (so L it[3]) der unerwartete und doch unbegreifliche Eintritt der Tatsache des Schweigens markiert würde. Jesus kann nicht anders als in Zorneswallung einen schnellen Umblick auf sie werfen (das liegt im aor. *περιβλεψάμενος*) — sie befinden sich also im Kreise um ihn herum; vgl. V. 34; 5, 32; 10, 23 (9, 8; 11, 11) — und eine andauernde Empfindung des Mitleids mit ihnen (*συλλυπούμενος*) über die Verstockung[66])

---

[65]) *ἀγαθὸν ποιῆσαι* lesen ℵD (*τι ἀγαθον*) e (bonum aliquid), b d g[1] (aliquid bene), die meisten Handschriften *ἀγαθοποιῆσαι* (1 Pt 2, 15. 20; 3, 6; 3 Jo 11; 1 Mkk 11, 33). Vgl. *ὁδὸν ποιεῖν* und *ὁδοποιεῖν* 2, 23.

[66]) Zum Begriff *πώρωσις* vgl. Eph 4, 18; Rm 11, 25; das vbm. *πωροῦν* Mc 6, 52 (vg: obcaecatum [cor]); 8, 17 (vg: caecatum); Rm 11, 7 (vg: excaecati sunt), 2 Kr 3, 14 (vg: obtusum); LXX Hiob 17, 7. Für *πωρώσει* haben 2 min an unserer Stelle *πηρώσει* = Verstümmelung, besonders Blindheit (von *πηρός,* gelähmt, debilis, besonders blind), it[7], vg, arm, aeth: caecitatem (it[3]: super emortua corda). Es ist aber sehr fraglich, ob sie *πηρώσει* gelesen haben. S. die oben angegebenen Vg-Übersetzungen von

ihres Herzens bekunden, eine anschauliche und ergreifende, dem Mr eigentümliche Schilderung, aber gerade bei seiner Vorliebe für die Detailmalerei und seiner auch sonst hervortretenden Neigung, Gemütszustände zu beschreiben, nicht auffällig.[67]) Nach jenem unter Zornesgebärde geschehenen Umblick und unter solchem Schmerzgefühl spricht er, sich zu dem Kranken wendend, das lösende Wort zu ihm: „Strecke die Hand aus" (das *σου* ist Zusatz aus Lk)! Was ihm vorher unmöglich war, geschah: er streckte die vorher dürr herabhängende Hand aus, und, was mehr besagen will, seine Hand wurde wiederhergestellt.[68])

So steht der Herr wieder als Sieger über seine Feinde da, nun schon zum 5. Male in dem mit 1, 40 beginnenden Abschnitt (2, 12: beim Gichtbrüchigen; 16 f.: Essen mit Zöllnern und Sündern; 18 ff.: Fastenfrage; 24 ff.: Wandern und Ährenraufen am Sabbath). Statt daß aber seine Widersacher der Wahrheit die Ehre geben, sehen wir vielmehr, daß sie hinausgingen (vgl. Jo 13, 30) und auf der Stelle mit den ihnen sonst so heterogenen Herodianern wider ihn eine Beratung abhielten,[69]) um ihn umzubringen (so wesentlich auch Mt 12, 14, aber ohne das Moment der Verbrüderung mit den Herodianern; dagegen Lk 6, 11: sie wurden voller Unverstand und beredeten sich miteinander, was sie Jesu tun sollten). Die Herodianer,[70]) welche wir auch später, kurz vor der Katastrophe Jesu,

---

πωροῦν. Vgl. noch Lk 24, 32 it c: (cor) excaecatum, e: exterminatum, l: optusum.

[67]) Vgl. 1, 41: *σπλαγχνισθείς*; 1, 43: *ἐμβριμησάμενος*; 7, 34: *ἀναβλέψας . . . ἐστέναξεν*; 8, 12: *ἀναστενάξας τῷ πνεύματι*; 10, 21: *ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν*.

[68]) Man lese *ἀπεκατεστάθη*, mit doppeltem Augment (Blaß § 15, 7); dafür 8, 25 *ἀπεκατέστη*, wie auch an unserer Stelle cod C und 6pe (= Evgl-Lect. 253, Petrop.). Das *ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη* (C³L u. a.) stammt aus Mt 12, 13 (Ss *ὡς ἡ ἄλλη*). Zum verb. *ἀποκαθιστάνειν* vgl. 8, 25; 9, 12; AG 1, 6; anders Hbr 13, 19.

[69]) *συμβούλιον ἐποίησαν* sagt Mr oder vielmehr *συμβ. ἐποίουν*, impf. (Rec.; APΓΠ usw., die meist. it, vg), die Abhaltung der Beratung malend, nicht deren Veranstaltung ausdrückend (aor.). Bei Mt immer *συμβ. λαβεῖν* (12, 14; 22, 15; 27, 1. 7; 28, 12), gewöhnlich gefaßt = sich beraten, *συμβουλεύεσθαι*. Ob das dem lat. consilium capere nachgebildet ist? Das heißt aber: einen Beschluß fassen. Es fragt sich freilich, ob *συμβ. λαβεῖν* nicht heißt: einen Rat annehmen. — Bei Mr 15, 1 ist von Ti⁸ mit ℵCL *ἑτοιμάσαντες* in den Text aufgenommen; an unserer Stelle haben BL, mehrere min, cop: *ἐδίδουν*. Bei Mt ist nirgend solches Schwanken (nur 27, 1 und 28, 12 findet sich vereinzelt *ποιεῖν*). Ich halte das *ἐδίδουν* an unserer Stelle für nicht so gar verwerflich. Es würde heißen: sie gaben den Rat, das will sagen: sie wollten der entscheidenden Behörde, dem Synedrium, den Rat erteilen, den Tod Jesu herbeizuführen.

[70]) Über die Herodianer s. Zahn zu Mt 16, 6 (S. 533, Anm. 44): „Es können Sadducäer zugleich Herodianer gewesen sein." Dahin gehörten vielleicht die Boëthusier, Familienmitglieder aus dem Geschlecht des Priesters Boëthos, des Vaters oder Großvaters des alten Herodes, der von Herodes

in der Gesellschaft Jesu wiederfinden werden (12, 13 = Mt 22, 16), um ihn im Worte zu fangen, müssen Parteigänger des Königs Herodes Antipas gewesen sein (6, 14. 17; Lk 3, 1; 23, 6 ff.; er wurde verbannt i. J. 39). Die Pharisäer mögen ihnen vorgestellt haben, daß Jesus ein irdisches Königtum erstrebe und darum ihrem rechtmäßigen König gefährlich zu werden drohe. Zu bezweifeln, daß dieses Komplott schon an dieser Stelle der Geschichte Jesu eingetreten sei, und anzunehmen, daß dieser Zug aus der Mr 12, 13 berichteten Erzählung hierher eingetragen sei, dazu liegt kein Grund vor, wenn auch zuzugeben ist, daß diese Sabbathgeschichte zunächst um ihrer sachlichen Verwandtschaft willen mit der vorausgegangenen hier berichtet ist und möglicherweise erheblich später geschehen sein mag. Aber der Evangelist will trotzdem ohne Zweifel besonders scharf betonen, daß schon zu einem verhältnismäßig frühen Termin innerhalb der Wirksamkeit Jesu jene tödliche Feindschaft hervorgetreten sei; und wenn er allein von einer jetzt schon geschehenen Verbindung zwischen den Pharisäern und den Herodianern weiß, so wird man daraus wieder schließen dürfen, daß ihm historische Sonderkenntnisse zu Gebote standen.

Rückblick auf 1, 40—3, 6.

Hier ist offenbar wieder ein Teilabschnitt in unserem Ev zu erkennen. In demselben tritt uns die stets wachsende Feindschaft der zur Pharisäerpartei gehörenden Volksgenossen Jesu und insbesondere der Schriftgelehrten unter ihnen (2, 16) entgegen um seines, wie sie meinen, ungesetzlichen, die heilige Majestät Gottes lästernden und Gottes Gesetz umstürzenden, also in Wahrheit gefährlichen und todeswürdigen Verhaltens willen. Und doch hat derselbe Jesus sich von vornherein bei all den Konflikten teils als Helfer und Freund der Sünder und Arzt der Kranken, teils als eine über die Sphäre eines gewöhnlichen Menschen weit emporragende, in außerordentlicher Beziehung zu Gott stehende Persönlichkeit bewiesen. Gerade dieser Abschnitt bringt wichtige Selbstzeugnisse Jesu: er ist der Menschensohn, der Sünden vergibt (2, 10), der in Freiheit über den Sabbath Herrschaft ausübt (2, 28), der Gesalbte aus Davids Geschlecht, welchem das irdische Hohepriester-

---

zum Hohenpriester gemacht wurde, und aus dessen Familie sowohl Archelaus als Agrippa I Hohepriester wählten. $S^s S^1$ haben: mit denen vom Hause des Herodes; das scheint auf Familienglieder oder auf Angestellte des Herodes zu gehen. Caten. zu Mr 12, 13: die Herodianer waren zu jener Zeit *οἱ τὸν Ἡρώδην Χριστὸν εἶναι λέγοντες, ὡς ἱστορεῖται, ἄλλοι δὲ Ἡρωδιανούς φασι τοὺς Ἡρώδου στρατιώτας.* Jene seien Gegner des wahrhaftigen Christus gewesen.

tum sich ebenso gefügig erzeigen muß wie einst David gegenüber. Nur daß diese Selbstzeugnisse nicht unmittelbar ergehen, sondern wie versteckt in anderen Reden liegen, und daß diese seine Reden zurücktreten gegen seine Werke, sein Handeln: die Leser sollen offenbar vom Tun und Handeln Jesu zurückschließen auf seine Person. Sieben Erzählungen wurden uns vor Augen geführt, von denen die erste die Tendenz hat zu zeigen, daß Jesus sich bei Ausübung seines Berufswerks, welches dem Elend aller Art steuern will, sich durchaus in heiligem Gehorsam unter das mosaische Gesetz stellt (1, 44; vgl. Gl 4, 4). Wenn man ihm Abweichungen von demselben zum Vorwurf macht, so treffen diese nie den Geist. sondern immer nur eine einseitige buchstäbelnde Auffassung desselben, mit anderen Worten: den pharisäisch-rabbinischen Sinn. Die 2. Geschichte, die Heilung des Gelähmten (2, 1—12), zeigt uns Jesum als Arzt nicht nur des Leibes, sondern auch und zu allererst der kranken Seele. Er hat die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Hier tritt seitens der „Schriftgelehrten“ keine geringere Anklage auf den Plan als die der Gotteslästerung; allerdings wird sie noch erst im verborgenen erhoben, aber Jesus zieht sie scharfsichtig und kühn ans Licht und macht sie zunichte. Die 3. Geschichte erzählt die Berufung des Zöllners Levi (2, 13. 14). Er, der Zöllner, ist nicht zu schlecht, um ein Mitarbeiter Jesu zu werden. Die 4. (V. 15—17) stellt uns Jesum dar, wie er auf dem von Levi veranstalteten Gastmahl freundschaftlichen Verkehr mit Zöllnern und Sündern pflegt, zum größten Verdruß der Schriftgelehrten, welche zur Pharisäerpartei hielten. Die 5. (V. 18—22) lehrt uns Jesum als Gegner des pharisäischen, auch von den Johannes-Jüngern beobachteten Fastenbrauchs kennen. Jesus faßt die Frage prinzipiell: er will kein halber, sondern ganzer Reformator sein, und das Neue, welches er bringt, verträgt nicht alte Formen, die sich überlebt haben. Das 6. (2, 23—28) und 7. Stück (3, 1—6) führen uns Jesum im Kampf mit seinen fanatisch-gesetzlichen Gegnern wegen der Sabbathbeobachtung vor: der König des Himmelreiches und wer ihm, diesem König, sich anschließt, darf, wo es die Not gebietet, ein Kultusgesetz in souveräner Gebieterstellung durchbrechen, abgesehen davon, daß der Sabbath, dem Menschen als freies Geschenk Gottes bei der Schöpfung gegeben, nicht Selbstzweck sein will, sondern daß vielmehr „der Menschensohn“ als Herr des Sabbaths zu gelten hat. Und wie sollte gar die Heilung von Kranken, also ein anerkanntermaßen gutes Werk, am Sabbath verboten sein? Aber gerade auf diesem Punkte steigert sich der Ingrimm der Feinde Jesu zu Maßnahmen, die nichts Geringeres als seinen Tod herbeiführen sollen.

II. Abschnitt: Von der Jüngerwahl bis zur Abweisung in Nazareth 3, 7—6, 6a.

1. Allgemeine Beschreibung der Wirksamkeit Jesu (3, 7—12; vgl. Mt 4, 24; Lk 6, 17b—19).

Mit 3, 7 beginnt ein neuer Abschnitt, der sich bis 6, 6a erstreckt. Voransteht die Auswahl der 12 Jünger, und am Schluß sehen wir sie so weit gefördert, daß sie ausgesandt werden sollen, worauf mit ihrer erstmaligen Aussendung wieder ein neuer Abschnitt anhebt. Das kleine Stück 3, 7—12 aber soll die Situation beschreiben, in welcher Jesus sich befand, als er es für angezeigt hielt, aus der Zahl seiner Jünger 12 Männer zu ständigen Begleitern und eigentlichen Berufsarbeitern zu erwählen (3, 14). Im Gegensatz zu jener feindlichen wider Jesum gerichteten Verbrüderung zwischen Pharisäern und Herodianern sehen wir ihn im Verein mit seinen Jüngern an das Meer — man lese das schwierigere *εἰς* statt *πρός*, vgl. 2, 13; 7, 31 — sich zurückziehen.[71]) Offenbar will der Herr den Pharisäern, die ihm statt Verständnis nur Mißverständnis, ja Herzenshärtigkeit, statt Glauben nur Unglauben entgegenbringen und statt freundschaftliches oder wenigstens prüfendes und abwartendes Verhalten vielmehr tödliche Bosheit und Feindschaft zeigen, möglichst fern rücken. Dort am Meere mochte sich ihm eine baldige günstige Gelegenheit bieten zur Überfahrt nach dem jenseitigen Ufer. Aber dazu kam es nicht. Eine große Volksmenge von Galiläa und von Judäa trat in seine Gefolgschaft,[72]) und von Jerusalem — ob auch Markus selbst darunter gewesen ist? —, dazu von dem weitentfernt liegenden, in religiöser Beziehung als minderwertig geltenden Idumäa, aus Peräa, aus dem Grenzgebiet von Tyrus und Sidon stellten sich einzelne Vertreter bei ihm ein, die in ihrer Gesamtheit eine große Menge darstellten, *πλῆθος πολύ,* als sie von der Tatwirksamkeit[73]) Jesu hörten

[71]) *ἀναχωρεῖν* nur hier bei Mr; häufig bei **Mt** (2, 12 ff.; 2, 22; 4, 12; 9, 24 u. a.; Jo 6, 15; AG 23, 19; 26, 31). Es bedeutet immer ein Sichzurückziehen.

[72]) Die LA variieren mannigfach. Wie oben ℵ C Δ 238 it[5] vg. Dagegen stellen A B L u. a. S[1] S[3] das *ἠκολούθησαν* (oder ... *σεν*) hinter *Γαλιλαίας*. Vielleicht ist aber mit D it[7] S[s] das *ἠκολ.* ganz zu streichen.

[73]) *ἐποίει* ist zu lesen; das *ποιεῖ* bei B L sieht wie eine Korrektur nach dem praes. *ἀκούοντες* aus.

(*ἀκούοντες*, nicht *ἀκούσαντες* ist zu lesen). Man beachte den Unterschied von *ἠκολούθησαν* und *ἦλθον*, und daß Jerusalems Vertreter nicht zu den *ἀκολουθοῦντες* gehörten. Übrigens ist es wohl nicht zufällig, daß der Evangelist gerade 7 geographische Eigennamen aufzählt. — Welch gewaltige Anziehungskraft übte der vielbewunderte, aber auch schon vielgehaßte Mann aus! Ob das, was wir hier lesen, sich unmittelbar an jene Sabbathheilung angeschlossen hat, wird nicht gesagt. Der Evangelist hebt nur die beidesmaligen in V. 6 und 7 konstatierten Tatsachen in ihrem scharfen Gegensatz zueinander hervor. Dort nun, am Ufer des Sees, von vielem Volk aus ganz Palästina — es fehlt nur Samaria und die Gegend östlich und nordöstlich vom See Genezareth — teils begleitet, teils aufgesucht, befiehlt Jesus seinen Jüngern, offenbar keinen anderen, als den 1, 16—20 berufenen zwei Brüderpaaren, daß ihm ein Fahrzeug dauernden Dienst tue[74]) um des Volkes willen, damit er vor den Unbequemlichkeiten und Gefahren ihres Drängens bewahrt bleibe (vgl. 5, 31). Freilich, nicht um seine Predigt zu hören und sich dadurch zur Buße und zum Glauben führen zu lassen, kamen sie in so hellen Haufen herbeigezogen, daß sie ihn in die Enge zu treiben drohten, sondern darum, weil er eine außerordentliche und ausgedehnte Heiltätigkeit ausübte. Die einen hatten selbst gesehen, was er tat: sie folgten ihm nach; die anderen hatten es gehört: sie kamen herbei. Seine vielen zugute kommende ärztliche Wundertätigkeit brachte es mit sich, daß alle, welche mit Plagen behaftet waren, sich auf ihn warfen, um ihn zu berühren, in der Hoffnung, gesund zu werden. Anderseits machten sich auch Vertreter des Geisterreichs bemerkbar: die unsauberen Geister (ganz allgemein, also nicht einer, sondern viele) warfen sich vor ihm nieder und schrieen (*λέγοντες* verdient vor *λέγοντα* den Vorzug): „Du bist der Sohn Gottes" (dagegen 1, 24: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*). Daß jemand von denen, die Heilung begehrten, mit klarem Bewußtsein dieses Bekenntnis abgelegt hätte, davon lesen wir nichts, aber auch nicht, daß Jesus irgend etwas gegen den Inhalt dessen, was die Geister behaupteten, einzuwenden versucht hätte. Er bedrohte sie nur ernstlich, daß sie ihn nicht offenbar machen möchten. Ein grandioses Bild: ganz Palästina ist in Bewegung, um dieses einen Mannes willen, dem Stimmen übermenschlichen Bewußtseins das Zeugnis geben: du bist der Sohn Gottes. Aber freilich, diese Stimmen gehören unsauberen Geistern an; die große Menge erfaßt das Wesen seiner Person nicht, und die geistigen Führer des Volks

[74]) *προσκαρτερεῖν*, in der Regel und im NT immer mit einem persönlichen Subjekt verbunden (besonders häufig in der AG: 1, 14; 2, 42. 46; 6, 4; 8, 13; 10, 7; ferner Rm 12, 12; 13, 6; Kl 4, 2), heißt gleichsam: Leibdienste tun, wie der Ausdruck von den Leibsoldaten des Cornelius AG 10, 7 gebraucht wird.

wollen ihn töten! Um so mehr bedarf es einer Auswahl von Berufsarbeitern, welche ihn in seinem Werke unterstützen und, falls etwa jene ihren Mordplan durchführen, dasselbe fortsetzen. In diesem Zusammenhang will die nun folgende Geschichte von der Auslese der Zwölf verstanden werden.

2. Die Jüngerwahl (3, 13—19; vgl. Mt 10, 2—4; Lk 6, 12—16).

„Auf den Berg“ steigt der Herr, auf den dem Evangelisten bekannten, ihm vor Augen schwebenden Berg (vgl. 6, 46; Mt 5, 1; Lk 6, 12). Es ist eine ganz neue Situation. Denn wer könnte annehmen, daß die große Menge der Jesu nachfolgenden und der zu ihm hinströmenden Leute, daß alle die, welche als Kranke kamen oder welche Kranke herbeibrachten, mit ihm hinaufgestiegen wären? Doch befindet er sich nicht allein. „Er ruft hinzu, welche er selbst wollte“ (V. 13). Also sein eigener Wille hatte das entscheidende Wort zu sprechen (vgl. 1 Kr 1, 1; 2 Kr 1, 1; Eph 1, 1; Kl 1, 1; 2 Tm 1, 1),[75]) und sie gingen zu ihm hin seinem Ruf alsbald gehorsam, von ihren bisherigen Beziehungen sich losmachend. Und aus diesen bestimmte er [76]) wieder zwölf, daß sie mit ihm wären (vgl. 5, 18: *ἵνα μετ᾽ αὐτοῦ ᾖ*, auch 1, 36: *Σίμων καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ*, 2, 25: *Δαυεὶδ καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ*), und daß er sie aussende zur Predigt und Macht zu haben zur Austreibung der Dämonen (V. 14. 15). Die Zwölfe decken sich offenbar nicht mit den von ihm zunächst Herbeigerufenen. Wir wissen, daß Jesus neben den 12 noch 72 oder 70 zur Predigt aussandte (Lk 10, 1). Diese 12 aber sollten beständig um ihn sein, ohne Zweifel, um durch fortwährenden persönlichen Umgang mit ihm für ihren apostolischen, ihren Lehrberuf als Lebensberuf tüchtig gemacht zu werden. Zu eine vorläufigen Aussendung werden wir es kommen sehen 6, 7, zu „je zwei und zwei“. Die Verkündigung, das *κηρύσσειν*, soll dabei ihre erste und unbedingt überall auszurichtende Obliegenheit sein, und dabei sollen sie die Fähigkeit besitzen,[77]) je und je, wenn es not tut, ihre Worte durch mitfolgende, die Macht des widergöttlichen Geisterreiches brechende Taten zu be-

---

[75]) Nach Holsten „begründet der Pauliner Mr damit das Apostelrecht des Paulus“ (!).

[76]) Zu *ἐποίησε*, s. v. a. *κατέστησε*, vgl. LXX 1 Sam 12, 6: *ὁ ποιήσας Μωυσῆν καὶ Ἀαρών.* Der Satz: *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* ℵBC(?)Δ al. ist altes Einschiebsel aus Lk 6, 13.

[77]) Die Wendung *καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* (die Worte *θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ* hinter *ἐξουσίαν* sind nicht ursprünglich, sondern entstammen Mt 10, 1) als weitere Zweckbestimmung zu *ἀποστέλλῃ* wurde in ihrer Eigentümlichkeit nicht immer erkannt. Schon Vg: et dedit illis potestatem.

glaubigen (vgl. 16, 20; Hb 2, 4; 2 Kr 12, 12). Sehr umständlich heißt es dann wieder: „und er machte die Zwölfe" — denn dieser Satz ist mit ℵ B C* Δ und einem aeth-cod im Texte zu belassen[78] —, worauf die Namen der 12 folgen. Abweichend von Mt und Lk stehen, wie auch in der AG, hinter Simon die Namen der zwei anderen vertrauten Jünger Jesu, des Jakobus und des Johannes und erst als vierter folgt Andreas, welchen wir bei den beiden anderen Synoptikern neben seinen Bruder Petrus gestellt finden. Es ist längst beobachtet worden, daß die vier Apostelverzeichnisse, welche uns im NT begegnen, bei aller Verschiedenheit im einzelnen die 12 Namen nach je drei Quaternionen bieten, innerhalb welcher dieselben Personen wiederkehren und je derselbe Apostel an der Spitze steht: Petrus, Philippus, Jakobus Alphäus' Sohn. Die vier nach unserem Ev zuerst von Jesus Berufenen bilden die erste „quadriga", wie es in einem alten lat. Mr-Komm. (PsHier.) heißt. In der zweiten Quaternion erscheint Mt, der dem sonst nicht unterrichteten Leser ebenso unbekannt vorkommen muß wie die meisten anderen Apostel, der aber, wie wir gesehen haben, mit dem 2, 14 berufenen Zöllner Levi identisch ist, und zwar wie bei Lk an dritter, bei Mt selbst dagegen und in der AG an vierter Stelle. Die dritte Reihe eröffnen alle Verzeichnisse mit Jakobus Alphäi und beschließen die Synoptiker mit Judas Ischarioth,[79] „der ihn auch überlieferte" (Mt: *ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν*, Lc: *ὃς ἐγένετο προδότης*; vgl. AG 1, 16: *τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν*, Jo 12, 4: *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι*, Jo 18, 2. 5: *ὁ παραδιδοὺς αὐτόν*), d. h. der nicht nur der hohen Ehre teilhaftig wurde, Jesu Ev zu predigen und durch seine Macht Taten zu tun, sondern auch derart zu Falle kam, daß er des Herrn Verräter wurde. Simon der Kananäer, bei Mt und Mr innerhalb der letzten Quaternione an 3. Stelle genannt, ist ohne Zweifel identisch mit „Simon (welcher) Zelotes (heißt)" bei Lk und in AG, hier an 2. Stelle stehend. Denn *Καναναῖος* (nicht *Κανανίτης*) ist abzuleiten von קַנְאָנָא, S^sS^1, auch schon Tatian קנניא, vgl. 2 Mose 20, 5; 5 Mo 4, 24 u. a. אֵל קַנָּא, LXX *θεὸς ζηλωτής*; mit Beziehung auf fromme Israeliten 1 Esr 8, 69 (A), 2 Mkk 4, 2 (vgl. Pinehas, 4 Mkk 18, 12); von Eiferern im Gesetz auch Gl 1, 14; AG 21, 20. Dieser Simon wird vormals Mitglied der aus Josephus (bell. IV, 3, 9:

---

[78]) Weil man den Satz als lästig empfand, wurde er schon früh ausgelassen (Rec., T^7 und A D L usw. it vg S^sS^1S^3).

[79]) Mt präzisiert: *Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης*, Mr (u. Lk) hat das ursprünglichere, semit. *Ἰ. Ἰσκαριώθ* bewahrt (denn das *Ἰσκαριώτην* der Rec. ist Emendation nach Mt, und das *Σκαριώθ* bei D it einigen Vg-codd., S^s: *Σκαριώτης*, ist alte Mißdeutung). Wellh. hat die übliche Erklärung: Mann (אִישׁ) von Karioth (vgl. Jo 6, 71 ℵ*, Ferrargruppe u. a.; Jo 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 D) mit Unrecht bestritten. Man erwarte eher einen Schimpfnamen wie Bandit (sicarius) als eine Herkunftsangabe (!).

5, 1; 6, 3; VII, 8, 1; XVIII, 1, 6) bekannten Zelotenpartei gewesen sein.[80]) Übrig bleibt in der dritten Gruppe noch Thaddäus, wenn nicht mit B it[5] und einigen codd. bei Origenes *Λεββαῖος* zu lesen ist. Beide Namen bedeuten vermutlich dasselbe oder ähnliches (Hieron.: corculus, beherzt; aram. חַדְיָא = Brüste). Kein Wunder, wenn die Handschriften sowohl bei Mr als bei Mt vielfaches Schwanken aufweisen (hier liest Tischdf. *Λεββ.*, Rec. in unpassender Weise kombinierend *Λεββ. ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*, einige min. ebenso, nur mit Vertauschung der Namen). Vermutlich stellt dieser Name eigentlich einen Beinamen dar, der zu dem bei Lk und in AG an entsprechender Stelle stehenden eigentlichen Namen *Ἰούδας Ἰακώβου* gehören dürfte.[81])

Eigentümlich ist im Apostelkatalog dem Mr noch zweierlei: 1) die ungeschickte Form, in welcher die Aussage, daß Jesus dem Simon den Namen Petrus beigelegt habe, in das Apostelverzeichnis eingefügt ist: *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον· καὶ Ἰάκωβον κτλ.* Es hätte etwa heißen müssen: *(πρῶτον) Σίμωνα* (so auch einige min.), dann aber zwischensätzlich *καὶ ἐπέθ. ὄνομα αὐτῷ* (vgl. das *αὐτοῖς* V. 17) für *τῷ Σίμωνι* oder relativisch *ᾧ ἐπέθ. ὄν.* Es scheint, als wenn dem Berichterstatter und seinen Lesern der erste dieser 12 Männer als eine so bekannte Größe vor Augen schwebend vorgestellt werde, daß dem Vf seine Nennung überflüssig vorkam. Oder soll man die Vermutung A. Klostermanns teilen, hier verrate sich wieder einmal eine enge Anlehnung an eine mündliche Erzählungsform des Petrus: der Herr „bestellte uns Zwölfe und gab mir dabei den Namen des Petrus"? Jedenfalls macht sich hier wieder ein nahes Verhältnis unseres Erzählers zur Person des Apostels Petrus bemerkbar. 2) Die parenthetische Mitteilung, daß der Herr den beiden Söhnen des Zebedäus[82]) den Namen oder vielmehr die Namen (*ὀνόματα* ist zu lesen [BDS[1] *ὄνομα*], entweder weil es sich um einen in

---

[80]) Weiteres über die Zeloten als schroffe nationaljüdische Partei Schürer I, 486 f. — Während man das . . . *αῖος* in *Καναναῖος* in der Regel erklärt aus der aramäischen determinierten Pluralendung יָא_ denkt Wellh. an die aram. Endung —âi, welche jedoch in diesem Falle fehle. Derselbe bemerkt: Im palästinischen Aramäisch wird das anfangende Mem der Participia allgemein weggelassen, wenn hinten ân antritt; man sagt qan'ân (eigentlich qann'ân), nicht m'qan'ân.

[81]) Hieron. bemerkt zu Mt 10, 3: credendum est eum fuisse trinomium. Dalman, Worte J. 40, führt *Θαδδαῖος* auf ein ursprüngliches *Θευδᾶς* zurück (תודס und תודוס). Lebbäus sei des Jüngers semit., Thaddäus (Theudas = urspr. Theodotus, Theodorus) sein griech. Name gewesen.

[82]) Hieron. (zu Mt 10, 4), auch PsHier., ließ den Beinamen Boanerges sich auch auf Simon Petrus mitbeziehen. Nach einigen it-codd (e b c) hat Jesus ihn außerdem noch dem Andreas beigelegt: communiter autem vocavit eos Boanerges, quod est (interpretatum) filii tonitrui. Erant autem hi Simon et Andreas, Jacobus et Johannes.

zwei Worten bestehenden Namen handelt oder mit Rücksicht auf die Mehrheit der Personen, welche den Namen trugen) *Βοανηργές* (so mit ℵBC u. a. besser als *Βοανεργές* mit EFGH u. a. Just. c. Tryph. 106; Δ und einige Vg-codd.: *Βοαναργές*; D: *Βοαναργής*) gegeben habe, „d. h. *υἱοὶ βροντῆς*,[83]) schwerlich ex firmitate et magnitudine fidei, wie Hier. zu Mt 10, 4 meinte — denn wie würde dazu das Bild vom Donner passen? —, aber auch nicht, was sonst ganz dem biblischen Vorstellungskreise entspräche, um der donnerähnlichen, aus ihrem Munde erschallenden Predigt des Ev willen[84]) —

---

[83]) S[1] übersetzt ganz wörtlich בְּנַי רגשי דאיתוהי בְּנַי רעמא = bᵉnai ragschi (das ׳ am Ende bietet Schwierigkeit), id est filii tonitrui; S[s] läßt *ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς* unübersetzt, rechnet also damit, daß die Leser den Beinamen ohne weiteres verstanden haben. Burkitt, Evg. da-Mephar. II, 280, vermutet, daß der Syr. Übersetzer *Βοανηργες* (oder *Βανηρεγες*) zusammengebracht habe mit רגושיא (Pesch. 1 Kön 18, 11 für הָמוֹן Menge); רגשי sei davon der stat. absol. — Im Thesaurus Syriac. ed. Smith X, 1, Sp. 3813 wird das syr. רגש dem hebr. רעש (syr. רעש) gleichgesetzt = tumultuatus est (Ps. 2, 1; AG 4, 23; auch noch ein paar Stellen aus Ephr. werden für diese Bedeutung angeführt; sonst immer s. v. a. sensit) und wird zum Subst. רגשא fragor, strepitus außer Joel 3, 14 auch Mr 3, 17 zitiert. Hoffmann, Opusc. Nest. p. 148, 21 übersetzt: filii strepitus mei. — Hieronymus bemerkt zu Dan 1, 8 (ed. Martian. Tom. III, 1076): filii tonitrui, quod non ut plerique putant *boanerges*, sed emendatius legitur *benereem* (בְּנֵי רַעַם; danach Luther: Bnehargem, welche Form wunderlicherweise noch in unseren revidierten Bibelausgaben weitergeschleppt wird). Es ist allerdings auffällig, daß übersetzt wird *υἱοὶ βροντῆς*, da רגש nicht donnern heißt, sondern lärmen (von einer Volksmenge gebraucht); und wollte man es von רגז ableiten, so heißt auch dieses nicht donnern, sondern zürnen. A. Klostermann dachte an das Aphel: בְּנֵי אַרְגַּז (?), Kautzsch, bibl. Aram. S. 9, an רְגַז Zorn; Hieron. habe vielleicht gar das griech. Adj. *ἐνεργής* darin gefunden (?). Auffallend ist noch das *οα* in *Βοανη* ...; s. Dalman 1898, Worte Jesu I, 39, Anm. 4: „Wollte Mr galiläische Verdunkelung des *α* ausdrücken, so war *ο* dafür völlig genügend, *οα* bleibt sinnlos." Entweder das *ο* oder das *α* sei Glosse. Ein *οα* würde beweisen, daß Mr kein aramäisch verstanden habe (?). Derselbe dachte in der 1. Aufl. seiner Gram. d. jüd.-pal. Aram. (1894), S. 112 an ב״ רִגְז, in der 2. Aufl. (1905), S. 144 an ב״ רְגַז oder noch lieber an ב״ רְגֵישׁ „Söhne des unruhigen Lärms".

[84]) So viele ältere Ausleger. Schon Caten.: *διὰ τὸ μέγα καὶ διαπρύσιον ἠχῆσαι τῇ οἰκουμένῃ τῆς θεολογίας τὰ δόγματα.* Euthym. Zig.: *υἱοὶ βροντῆς = οἱ βροντῶντες· δίκην γὰρ βροντῆς οὐρανόθεν ἐξάκουστον ἐβρόντησαν οὗτοι τὰ θεολογικὰ δόγματα, ὁ μὲν Ἰάκωβος ἀγράφως, ὁ δὲ Ἰωάννης ἐγγράφως.* Luthers Glosse: „Bnehargem, d. i. Kinder des Donners, bedeutet, daß Johannes sonderlich das rechte Ev schreiben sollt, welches ist eine gewaltige Predigt, die alles erschreckt, bricht und umkehret, und die Erde fruchtbar macht." Der Gedanke, daß mit dem Donner sich (Wolken, Blitz und) Regen verbindet, findet sich hier auch sonst verwendet. Ps.-Hier. brev. Filii tonitrui apostoli sunt, nubes prophetae, pluvia praedicatis divina est. Originell Ps. Hier.: quorum trium (der Beiname Boanerges wird auf Petrus. Jakobus und Johannes bezogen) sublime meritum in monte meretur audir tonitruum patris per nubem de filio tonantis: „*Hic est filius meus dilectus* (Mt 17, 5 und Par.), ut per nubem carnis et ipsi ignem verbi acsi fulgura in pluviam spargerent in terris; quoniam „*Deus fulgura in pluviam fecit*".

denn damals wenigstens hatten sie noch nicht gepredigt, und von intensiver Predigttätigkeit des Jakobus hören wir überhaupt nichts —; auch scheint es angemessener anzunehmen, der Herr habe hier wie sonst eher nach inneren Charaktereigentümlichkeiten — man vergleiche die Begründung der Wahl des Beinamens Kephas, Petrus —, oder nach dem Eindruck der bei der Jüngerwahl offenbar gewordenen göttlichen Fügungen — so vielleicht bei Nathanael Jo 1, 45 (= Bartholomäus) und Matthäus (= Levi) — seine Wahl getroffen als nach Gesichtspunkten einer äußerlich hervortretenden Art und Weise des Handelns. Jakobus und Johannes werden feurigen, heftigen, cholerischen Temperaments gewesen sein; jeder Bibelleser wird an Lk 9, 54 denken, aber auch an Mr 9, 38; 10, 35 ff. und Par. Dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich diese ihre Sinnesart auch in Geberden und vor allem im Tonfall ihrer Stimme, in ihrer ganzen Haltung beim Reden wuchtigen, auffälligen Ausdruck gab.

3. Jesus der Überwinder Satans (3, 20 [al. 19b]—30; vgl. Mt 12, 24—32; Lk 11, 15—23).

Am Meere hatte die Szene V. 7 ff. stattgefunden, auf „dem Berge“ die folgende V. 13 ff. Nunmehr sehen wir Jesum nach Hause kommen, *εἰς οἶκον* (vgl. 2, 1; 1, 29). Denn *ἔρχεται*, nicht *ἔρχονται* ist zu lesen, mit ℵ* B L it⁴ S^s; der Plural konnte um so leichter gesetzt werden, als gleich nachher ein pluralisches Subjekt begegnet, *αὐτούς*. Jesus übernimmt auch hier die Führung, wie V. 7 ff., V. 13. Daß in seinem Gefolge sich die von ihm zu Aposteln bestellten Jünger befunden haben, wird vorausgesetzt. Aber daß, was nun berichtet wird, sich zeitlich unmittelbar an das Vorausgehende angeschlossen habe, folgt daraus nicht. Es entspricht eher der Selbständigkeit und Wichtigkeit des Berichts von der Jüngerauswahl V. 13 ff., wenn zwischen beiden Abschnitten, d. h. zwischen V. 19 und 20, ein längerer Zeitabschnitt liegt.[85]) Denn daß Jesus

(Ps. 135, 7), ut extinguat misericordia, quod iudicium inurit. Unde propheta dicit: „*Misericordiam et iudicium cantabo* tibi, domine“ (Ps. 101, 1). — Nach Grotius soll der Herr anspielen auf Hagg. 2, 7 (vgl. Hb 12, 26), אֲנִי מַרְעִישׁ *σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν* = de evangelii praedicatione. Vgl. auch Swete: probably so called not merely from the impetuosity of their natural character, but, as Simon was called Peter, from their place in the new order ... John's *νοητὴ βροντή* (Orig. Philocal. 15, 18) is heard in Gospel, Epistles and Apocalypse. — Über verschiedene Auffassungen bei den Vätern vgl. den lesenswerten Artikel in Suicers thesaur. I, 712—714 unter *βροντή*; Suicer selbst: vocantur filii tonitrui, quia Christus eis daturus erat vocem sonoram, qua sonarent in toto orbe et evg. annunciarent.

[85]) Völlig willkürlich ist es natürlich, mit Älteren (z. B. Ewald) und

die auserlesenen Zwölf sofort, ohne nähere Weisungen und Belehrungen, mit sich ins Haus genommen haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. Wiederum kommt ein oder der Volkshaufe, *ὄχλος*, zusammen (vgl. 2, 4. 13; 3, 9); ob *ὁ* zu lesen ist, ist zweifelhaft (om ℵ*CEFG usw.; *ὁ*: ℵ^c ABDΔ). Die Situation ist ähnlich der 2, 1 ff., ohne jedoch ihr ganz zu entsprechen. Während es dort ausdrücklich hieß: *ἐν οἴκῳ ἐστίν*, lesen wir hier, sie hätten nicht einmal[86]) Brot essen können, *μηδὲ* (nicht *μήτε*) *ἄρτον φαγεῖν* (V. 20). Also haben sie nicht ins Familien- und Speisezimmer hineintreten können, sondern können nur eben bis ins Vestibül oder den Hofraum gekommen sein (vgl. V. 34). Zu dieser Entbehrung kommt ein anderes die Jüngerschaft beschwerlich und lästig machendes Moment. „Die Leute von seiner Seite", *οἱ παρ αὐτοῦ*,[87]) seine Verwandten, „gingen, als sie das hörten, heraus,

---

Neueren (z. B. Holtzmann) anzunehmen, hier habe im Urmarkus die Bergpredigt u. a. gestanden.

[86]) Das *μήτε*, welches Tischdf[8] mit den meisten Unzial-codd für *μηδέ* (ABKLΔ u. a.) aufgenommen hat, ist „schlecht" (Blaß[2] 271, § 77, 10). Man müßte sonst aus dem *ἔρχεται* einen infin. ergänzen wie *εἰςελθεῖν*. Vgl 6, 31: *καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν*.

[87]) Das *οἱ παρ' αὐτοῦ* ist charakteristisch (dagegen 1, 36: *οἱ μετ' αὐτοῦ*). Einige Zeugen haben *παρ' αὐτῷ*, was natürlich eine noch dazu ganz unpassende Korrektur ist. Vg: sui. S[s]: seine Brüder, S[1]: seine Verwandten. Eine alte LA war: *καὶ ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποί* (so D, ähnlich die meisten it), sichtlich eine Änderung des ursprünglichen Textes, von der Erwägung ausgehend, es sei der Angehörigen Jesu unwürdig, das Urteil *ἐξέστη* über Jesum auszusprechen. Vgl. Caten., Text nach Matth. I, p. 48: *Τίνες οἱ ἀκούσαντες ἢ πόθεν ἐξῆλθον, οὐ σαφῶς διηγήσατο ὁ εὐαγγελιστής. Νομίζω οὖν, περὶ τῶν Φαρισαίων καὶ Γραμματέων αὐτὸν λέγειν, ὡς ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ περιεστῶτος αὐτὸν ὄχλου ὑπὸ βασκανίας τραπέντες* (Cramer *ἐκβαχευθέντες*) *εἰς ὀργὴν ἔδραμον αὐτὸν ἐπισχεῖν, ἐκεῖνο ὑπολαμβάνοντες αὐτὸν πάσχειν ὅπερ αὐτοὶ ἐπεπόνθεισαν. Μανία γὰρ σαφὴς καὶ φρενῶν ἔκστασις, τὸν τῶν τοιούτων σημείων ποιητὴν* (Cram. add. *καὶ ψυχῶν εὐεργέτην*) *καὶ θεϊκῆς σοφίας διδάσκαλον ὑπολαμβάνειν ἐξίστασθαι.* Aber *οἱ παρ' αὐτοῦ* kann unmöglich heißen: seine Widersacher. Zum Sprachgebrauch vgl. Spr 31, 21 (= LXX 29, 39): *πάντες οἱ παρ' αὐτῆς*, כָּל־בֵּיתָהּ, alle ihre Hausgenossen (auch das Gesinde); Susanna 33: *ἔκλαιον οἱ παρ' αὐτῆς* (LXX und Theod.) = die Angehörigen, aber auch, wie es scheint, nicht auf die nächsten Verwandten, Eltern und Geschwister, zu beschränken (vgl. 30 Theod.: *ἦλθεν αὐτὴ καὶ οἱ γονεῖς αὐτῆς καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ πάντες οἱ συγγενεῖς αὐτῆς*, LXX: es erschien das Weib *σὺν τῷ πατρὶ ἑαυτῆς καὶ τῇ μητρὶ καὶ οἱ παῖδες καὶ αἱ παιδίσκαι.* In LXX sind also auch Leute des Gesindes mit zu verstehen, nach Theod. die entfernteren Verwandten). In dem 1 Mkk-Buch wird *οἱ παρ' αὐτοῦ* öfter und zwar in weiterem Sinne von Gefolgschaft gebraucht: 9, 44 (ℵ; A: *τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*, aber auch dies bedeutet Jonathans Kampfgenossen überhaupt); 12, 27; 13, 52; 15, 15; 16, 16 (ℵ; A: *οἱ μετ' αὐτοῦ*); vgl. 2 Mkk 11, 20: *τοῖς παρ' ἐμοῦ*, Joseph. ant. I, 10, 5: *Ἅβραμος περιτέμνεται καὶ πάντες οἱ παρ' αὐτοῦ* (d. h. nach 1 Mos 17, 26. 27 alle, welche zum Hauswesen Abrahams gehörten). Auch in Pap.-Urkunden ist der Ausdruck nachgewiesen; s. Berlin. ägypt. Urk. 666, 23; 667, 13. 15. Man vgl. auch den Ausdruck *τὰ παρά τινος* Mr

um ihn zu greifen". Diese Familienangehörigen sind nicht bloß Jesu Brüder (denn Jesu Mutter gehört wohl nicht hierher),[88]) sondern stellen, dem Sprachgebrauch zufolge, einen weiteren Kreis von Verwandten und Hausgenossen Jesu dar. Warum doch auch sonst zunächst die ganz allgemeine und nachher (V. 31) die spezielle Bezeichnung anstatt umgekehrt? Also Jesu Verwandtschaftssippe „kam heraus", *ἐξῆλθον,* selbstverständlich nicht aus dem Hause, in welches Jesus hinein wollte. Denn wie sollten sie sich darin befunden haben? Sie müßten sich schon vorher zu dem Zweck daselbst hineinbegeben haben, um Jesum zu greifen (*κρατῆσαι,* sich seiner zu bemächtigen, wenn auch nicht ihn in Gewahrsam zu nehmen, so doch einigermaßen gewaltsam festzunehmen; vgl. 12, 12; 14, 1. 46); und das Haus, um das es sich hier handelt, ist doch wohl kein anderes als das seines ersten Apostels Simon. Vielmehr: jeder der *παρ' αὐτοῦ* verließ das von ihm in Kapernaum (die Familie Jesu war nach Jo 2, 12 (vgl. 1, 45 f.) von Nazareth nach Kapernaum übergesiedelt), vielleicht zum Teil gastweise, bewohnte Haus, allerdings wohl infolge einer getroffenen Vereinbarung, um jene Absicht auszuführen. Denn sie urteilten: „Er ist außer sich geraten, um seinen Verstand gekommen" (vgl. 2 Kr 5, 13). Sein heiliger Eifer läßt ihn des Essens ganz vergessen. Seine Speise ist, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat (Jo 4, 34), das ist, daß er seines Berufes, zu lehren, zu heilen, seine Jünger zu unterweisen, warte Sonst hätte er wohl die physische Schwierigkeit, durch die Volksmasse hindurchzudringen, überwinden mögen. An dem aber, was ihn trifft, müssen die teilnehmen, welche er dazu bestimmt hat, daß sie in seiner Begleitung seien (V. 14); daher *μὴ δύνασθαι αὐτούς,* nicht etwa *αὐτόν.* Wir wissen aus Jo 7, 5, daß selbst seine Brüder nach dem Fleisch ihn zuvörderst nicht verstanden, sondern gar in persönlichem Unglauben gegen ihn verharrten. Aber voreilig und ungerecht muß es heißen, wenn von vielen Exegeten ohne weiteres allen Verwandten Jesu derselbe Standpunkt beigelegt wird. Jakobus und Johannes gehörten auch zu den Verwandten Jesu und waren doch glühende Jünger des Herrn; und nach allem, was wir sonst von Maria, seiner Mutter wissen, muß es als absolut ausgeschlossen gelten, daß sie irgendwie widersächlich gegen Jesum aufgetreten sei. Dazu kommt, daß das

---

5, 26; Lk 10, 7. S. Zahn, Forsch. VI, 332 Anm. 1. Bei der Redensart *οἱ παρ' αὐτοῦ* waltet der Begriff des „Herkommens von" ob: die von Jesu Seite her Gekommenen. Jesus erscheint gleichsam als Familienmittelpunkt, von dem aus die einzelnen ausgehen, wie Strahlen von der Sonne. Er war es ohne Zweifel *κατὰ σάρκα,* als Erstgeborener, nach Josephs Tode.

[88]) S. Zahn, Forsch. VI, 332: „Das Wort (*ἐξέστη*) paßt nicht in den Mund der Mutter, und die Absicht, physische Gewalt gegen den Rasenden anzuwenden, ist nur den Männern, nicht dem Weibe zuzutrauen."

Urteil *ἐξέστη* sich wesentlich von dem unterscheidet, was wir im folgenden als Aussage der von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten hören: „Er hat Beelzebul“ und anderseits: „Durch den obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus“ (V. 22). Jene finden in Jesu alle irdischen Rücksichten beiseite setzender, sich selbst verzehrender Tätigkeit eine Überspannung der Sinne, und sie mögen sein Gebaren mit dem atlr Propheten in Parallele stellen, von denen ähnliches über die Grenzen alltäglicher Nüchternheit hinausgehendes Eifern berichtet wird (1 Sam 10, 5. 10; 19, 20 ff.; Hos 9, 7; Am 2, 12; 3, 7; 7, 13; Jes 28, 7; 30, 10; Jer 11, 21). Die Schriftgelehrten aber urteilen bestimmt und entschieden, daß er vom Teufel besessen sei, wofür sie nicht ohne Gehässigkeit den Ausdruck Beelzebul[89]) gebrauchen (vgl. zum Ausdruck B. *ἔχει* V. 30: *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει*), und daß er durch dessen Vermittlung (*ἐν*, vgl. Mt 12, 28: *ἐν πνεύματι θεοῦ*, Lk 11, 20: *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*, AG 17, 31: *κρίνειν ἐν ἀνδρί*) die Macht der Dämonen breche. Es muß jedenfalls gerade jetzt in ganz besonders eindrucksvoller Weise eine überschwängliche Kraftäußerung des Herrn sich offenbart haben. Was ihn gerade beschäftigt, ob Reden oder Wundertun oder beides zugleich, wird nicht gesagt. Aus dem Folgenden aber wird wahrscheinlich (vgl. V. 23) und aus einer Vergleichung unserer ganzen Stelle mit den entsprechenden Versen der anderen beiden Synoptiker wird gewiß, daß es sich um Heilung eines schwer geplagten Dämonischen handelt, der nach Lk (11, 14) stumm, nach Mt (12, 22) sogar blind und stumm war. Der Plural *τὰ δαιμόνια* im Vorwurf der Schriftgelehrten *ἐκβάλλει τὰ δαιμ.* spricht nicht dagegen, daß der Herr es gerade mit einem einzelnen Kranken zu tun hatte, und daß sich jene Anklage auf diesen besonderen Fall bezog, vgl. Lk 8, 2 (Mr 16, 9). Der Plural kann sich daraus erklären, daß das Geistesleben des Kranken nach verschiedenen Seiten hin in bedauernswerte Gebundenheit und Zerrüttung geraten war. Dem Mr ist der Zug eigentümlich, daß die Ankläger Jesu aus Jerusalem herabgekommene Schriftgelehrte waren. Daß Jesu Ruf nach Jerusalem gedrungen war, und daß

---

[89]) Dieses Wort nur hier u. Par., außerdem noch bei Mt 10, 25, aus welcher Stelle hervorgeht, daß Jesus von seinen Feinden geradezu Beelzebul gescholten wurde. *Βεελζεβούλ* (*Βεεζεβούλ* B) = בַּעַל־זְבוּל, Herr der Behausung = *οἰκοδεσπότης* (Mt 10, 25), aber auch = בְּעַל־זְבוּל = Herr, Inhaber von Mist. Dalman, Gr. des jüd.-pal. Aram.² 137, Anm. 2: Kakophemie für בַּעַל זְבוּב 2 Kö 1, 6 (auch Targ.) mit beabsichtigtem Anklang an זבל Mist' und Verwendung des Eigennamens זבל *Ζεβούλ* Richt 9, 28, ähnlich wie b. Ab. z. 18ᵇ זבל als schimpfliche Benennung des heidnischen Opferns (זבח) gebraucht wird, und ebenso זְבוּל für זְבוּחַ (heidnische) Opferung'.“ — Die Form Beelzebub, nach 2 Kö 1, 2 ff., findet sich nur in Vg (g²: Beelzebup, bei Mt auch c) und Ss Scur S¹. Letztere sind hier wahrscheinlich von der syr. Übers. des AT beeinflußt (Burkitt, Ev da-Meph. II, 204).

von dorther Leute zu ihm nach Galiläa sich begeben hatten, um ihn zu hören und seine Werke zu sehen, haben wir schon oben V. 8 gelesen, und V. 6, daß Pharisäer und Herodianer einen auf gewaltsamen Tod Jesu abzielenden Rat hielten bzw. Ratschlag abgaben, der vermutlich dem hohen Rat übermittelt werden sollte. Auch deuteten wir schon oben an, daß Mr sich unter jenen Zugereisten befunden haben möge. Dann wird er vielleicht Zeuge dieses Beelzebul-Gesprächs gewesen sein und jenen Zug 22a aus eigener Erinnerung geboten haben. Wahrscheinlich handelt es sich hier um Abgesandte des hohen Rats, welche Jesum auskundschaften und einen greifbaren Fall ausfindig machen sollten.

Die Antwort Jesu V. 23 ff. erfolgt „in Parabeln" — hier zum erstenmal dieser Ausdruck; vgl. 4, 2 ff.; 7, 17; 12, 1. 12; 13, 28 — und zwar so, daß er seine Gegner, die ihre Beschuldigungen im geheimen und im Hintergrunde unter dem Volk ausgesprochen haben werden, vor sich fordert. Mit offenem Visier greift er sie an, wie wir es längst als seine Gewohnheit kennen gelernt haben (2, 8. 17. 19. 25), und alles Volk, vor allem seine Jünger, sollen hören und beherzigen, was er zu sagen hat. Es handelt sich in der Tat um nichts Geringeres, als um die frechste Verdrehung seiner göttlichen Autorität und Macht in ihr gerades Gegenteil. Jesu Antwort ist 2- oder 3-gliedrig: zunächst zeigt er durch zwei Gleichnisse, durch das von einem wider sich selbst zerspaltenen Königreich und durch das von einem wider sich selbst in Zwiespalt geratenen Hauswesen, wie töricht und undenkbar es sei, daß Satan den Satan austreibe[90]) — letzteres war also der Sinn ihrer Beschuldigung —: es müßte denn jemand annehmen, daß der Satan sich selbst den Garaus bereiten wollte.[91]) Der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* steht eine *βασιλεία τοῦ σατανᾶ,* dem Hauswesen, in dem Gott selber Herr und Gebieter ist, eine gliedlich organisierte satanische Gemeinschaft gegenüber. Einigkeit ist auf beiden Seiten Grundbedingung ihres Bestehens (vgl. Off 17, 17). Des weiteren (V. 27) erledigt der Herr die Frage, wie es denn möglich sei, daß er der Macht Satans dadurch Abbruch tue, daß er unglückliche, in ihrem Geistesleben gebundene Personen seiner Sphäre entreiße. Das ist,

---

[90]) Der Text variiert in V. 25 u. 26 stark; V. 25b ist *δύναται* viel besser bezeugt als das von Tschdf. u. a. aufgenommene *δυνήσεται*, *στῆναι* weniger gut als *σταθῆναι.* V. 26 haben eine große Reihe von Zeugen den Begriff des Geteiltwerdens in den Kondizionalsatz gezogen, lassen dann das *καί* dahinter weg, und beginnen den Nachsatz mit *οὐ δύναται: εἰ ὁ σατ. ἀνέστη ἐφ᾽ ἑαυτὸν καὶ μεμέρισται* (so Rec., Tschdf.[7]) resp. *καὶ ἐμερίσθη* (so W.-H., Nestle nach ℵ[c] B L), *οὐ δύναται στῆναι.* Richtig Tschdf.[8]: . . . *ἐφ᾽ ἑαυτόν, ἐμερίσθη, καὶ οὐ δύναται κτλ.* mit ℵ* C* (?) Δ it[3] vg.

[91]) Das *ἀλλὰ τέλος ἔχει* 26b nur bei Mr; vgl. zum Ausdruck Lk 22, 37; öfter im klass. Griech., z. B. Plat. legg. IV, 717e: *τὰς τῶν τέλος ἐχόντων* (d. h. derer, welche sterben) *ἐπιμελείας ἀποδιδόναι.*

so zeigt Jesus, keine einfache und leichte Sache, sondern (ἀλλ' οὐ δύναται V. 27) erklärt sich nur aus einer vorgängigen Überwindung der Persönlichkeit des Starken, Satans, durch ihn, den Stärkeren (vgl. 1, 7). Eine größere Macht als Satan — man beachte das betonte *οὐ δύναται* — muß da sein und ihn, den Starken zuvor in seiner eigenen Residenz bezwungen haben, ehe er ihm sein Eigentum raubt. Die Voraussetzung liegt zugrunde, daß der Satan wie ein starker Held und Riese ein festes, unbezwingbar scheinendes Schloß bewohnt, in dem viele Schätze aufgespeichert und wohl verwahrt liegen. Der Satan ist bis zu einem gewissen Maße Herr über diesen *κόσμος* und über die demselben angehörenden Menschen, d. h. die, welche sich nicht durch das Tun der Wahrheit (Jo 3, 21) seinem tötenden Einfluß entziehen. Er heißt ja Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11 *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*; Paulus nennt ihn *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Kr 4, 4 und seine Helfershelfer aus dem Geisterreich *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* Eph 6, 12. Der Herr deutet, wenn er hier von der Bindung des Starken und der Plünderung seiner Schätze spricht, ohne Zweifel hin auf seine 1, 12f. kurz berichtete siegreich überstandene Versuchung durch den Teufel.[92]) Verhält es sich aber so, wie viel schwerer und ernster wiegt die wider ihn erhobene Beschuldigung der Schriftgelehrten in der Wage des göttlichen Gerichts! Das gibt der Herr V. 28f., im letzten Stück seiner Erwiderung, zu bedenken, ohne hier noch seine Meinung hinter parabolischen Wendungen zu verhüllen. Der Evangelist wird also, wenn er vorher die Antwort Jesu als *ἐν παραβολαῖς* geschehen bezeichnete (V. 23), angenommen haben, daß dieses letzte Wort nicht mehr so unmittelbar zur Verteidigung Jesu wider jene Beschuldigung gehöre, wie die vorausgegangenen. Mit einem feierlichen *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* (8, 12; 9, 1. 41; 10, 15. 29; 11, 23; 12, 43; 13, 30; 14, 9. 18. 25. 30) leitet der Herr seine Rede ein, zum erstenmal so in unserem Ev: alle Hörer, sowohl das Volk als die Ankläger, sollen sich als eine unzweifelhafte Wahrheit, wofür er mit dem ganzen Gewicht seiner Person eintritt, vergegenwärtigen und zu Herzen nehmen, daß alles den

---

[92]) Anders Hofm. a. a. O. 347: „Bei der Versuchung hat er sich selbst des Versuchers erwehrt, nicht ihn überwältigt. Jesus ist dadurch, daß er in die Welt gekommen ist, Herr geworden über den Feind Gottes, nicht erst irgendwann durch irgendeine einzelne Tat oder ein einzelnes Werk. Und wenn er nun das tut, was er mit dem Ausrauben des Hauses eines Stärkeren vergleicht, wenn er dem Satan die Dämonischen, die er in seinem Besitz hält, entreißt, so sollte man eben hieraus erkennen, daß er der ist, welcher Satans mächtig geworden, der Mensch, welcher vermochte, was kein Mensch vermochte. Er, welcher *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* ist, ist eben dadurch, daß er dies ist, Satans mächtig.“ Aber so wird die Versuchung Jesu und ihr siegreicher Ausgang in ihrer Bedeutung nicht genug gewürdigt.

Menschenkindern vergeben werden wird, nämlich alle S ü n d e n, auch die Lästerungen,[93]) welche es auch seien, womit sie lästern, daß dagegen derjenige, welcher wider den hl Geist lästere, keine Vergebung habe in Ewigkeit, sondern schuldig sein werde einer ewigen Sünde. „Menschenkinder", sagt der Herr, nicht mit Beziehung auf die menschliche Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit, die dem Menschengeschlecht von Geburt an eignet, sondern im Gegensatz zum Satan. Im Unterschied von dem Geistertum sind die Menschen Glieder eines körperhaft existierenden und sarkisch sich fortpflanzenden Geschlechts. Es versteht sich von selbst, daß jene in Aussicht gestellte Sündenvergebung nur eintreten wird, wo Buße vorausgegangen ist. Dem Satan ist beides verwehrt, dem Menschen möglich. Von einer unvergebbaren „Sünde" wider den hl Geist im allgemeinen spricht die Schrift nicht, sondern nur in der besonderen Gestalt der Lästerung, und auch nur an dieser Stelle (= Mt 12, 31 f.; Lk 12, 10). Aber freilich, eine Lästerung, d. h. eine in Worten ergehende Aberkennung der Ehre eines anderen und Schmähung seines guten Namens kann erst eintreten, wenn das Herz voll Haß wider ihn ist. Weiter will bedacht sein, daß offenbar die Lästerungs r e d e nur als ein Beispiel der im Herzen potentiell vorhandenen, nach außen hin sich offenbarenden Feindschaft wider den hl Geist Gottes aufgefaßt sein will. Nun ist zwar alle Sünde im Grunde gegen Gott gerichtet, der Geist ist (Ps 51, 6); aber wie aus dem hier indizierten Gegensatz ersichtlich wird, unterscheidet der Herr eine unvergebbare Lästerung wider die Wirksamkeit des Geistes von jedweder anderen Sünde, deren sich die Menschenkinder schuldig machen. Nach Mt und Lk ausführlicherer Wiedergabe der Rede Jesu hat der Herr noch ausdrücklich das Reden eines einzelnen Wortes wider sich selbst, den Menschensohn, die zwar höchste, aber „in Gleichgestalt von Fleisch der Sünde" (Rm 8, 3) erschienene und darum eher Mißverständnissen und ungerechter Beurteilung ausgesetzte Offenbarung Gottes, von der Lästerung (Lk 12, 10) bzw. dem Reden (Mt 12, 32b) wider den hl Geist unterschieden. Auch jenes widersächliche Reden, offenbar die stärkste Potenz aller vergebbaren Sünden, soll

---

[93]) Mr: *πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τ. ἀ. τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν.* Mt: *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθ. τοῖς ἀνθρ.* Lk 12, 10: *πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τ. ἀνθ., ἀφ. αὐτῷ κτλ.* Bei Mr ist, wie angegeben zu lesen mit ℵ A B C D it vg statt *πάντα ἀφεθ. τὰ ἁμαρτ. τοῖς υἱ. τ. ἀνθ. καὶ βλ., ὅσας ἂν β.* Eine unmittelbare Verbindung des *πάντα* mit dem weit entfernten *τὰ ἁμ.* empfiehlt sich nicht; *πάντα* bekäme einen ganz ungerechtfertigten Nachdruck; man fasse *πάντα* appositionell und das *καὶ* vor *αἱ βλ.* im Sinne von „auch" (so Hofm.; vgl. Er. Klosterm.). — Übrigens begegnet das Wort *ἁμάρτημα* in den Ev nur bei Mr, hier und 4, 12 nach einigen Zeugen; auch sonst im NT nur Rm 3, 25; 5, 16; 1 Kr 6, 18; 2 Pt 1, 9; durchweg dagegen *ἁμαρτία.*

von der Vergebung nicht ausgeschlossen sein, während das wider den hl Geist gerichtete Schmähen dem Menschen nicht vergeben werden wird, und zwar, wie Mt hinzufügt, weder in diesem noch in dem zukünftigen Äon. Jesus wandelt in mancher Hinsicht als ein Mensch in Knechtsgestalt, in Schwachheit, und deren Gipfel ersteigt er im Kreuzesleiden. Aber von demselben Jesus gehen gewaltige Kraftwirkungen aus, die für ein sich nicht selbst gegenüber dem Stachel der Wahrheit verstockendes Gemüt sich unmittelbar als „Finger Gottes“ (Lk 11, 20) legitimieren. Hier hört jede Entschuldigung und darum Vergebbarkeit auf, wenn jemand, die Wahrheit wissentlich in Lüge verkehrend, den Geist Gottes durch Schmähung bekämpft. Daß die Schriftgelehrten solche Lästerung begangen haben, sagt der Herr nicht. Ja man darf vielleicht urteilen, daß selbst ihre Anklage, er habe den Beelzebul und treibe die Dämonen durch den Obersten der Teufel aus, oder wie es V. 30 heißt: er habe einen unsauberen Geist, jene entsetzliche Sünde noch nicht ohne weiteres involviere. Denn es fragt sich immerhin, wieweit hier unverständiger, aber gutgemeinter Eifer mitgewirkt hat, wieweit das Gewissen unbeteiligt gewesen ist, als sie den Herrn so furchtbar beschuldigten. Wohl aber sollen sie sich warnen lassen, daß sie nicht von einer Lästerung seines Namens zur Schmähung des hl Geistes fortschreiten. Und als nicht ausgeschlossen muß es gelten, daß einige unter ihnen tatsächlich schon auf dieser unseligen Stufe stehen. Um aber dem Leser diese Anwendung zu erleichtern, fügt der Evangelist die Bemerkung in V. 30 hinzu, wo sich das *ὅτι* auf ein dem *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* V. 28 zu entnehmendes: „so sprach Jesus“, bezieht (vgl. AG 17, 18b). Denn daß der Satz in V. 30 zur Rede Jesu selber gehöre, ist undenkbar, man müßte schon annehmen, daß der Herr in V. 28 mit *ὑμῖν* seine Jünger (vgl. Lk 12, 10) oder die Volksmassen im Gegensatz zu seinen Widersachern angeredet habe, was in unserem Zusammenhang untunlich ist. Auch würde dann zur Hervorhebung des Gegensatzes ein Subjekt wie *ἐκεῖνοι* vor *ἔλεγον* kaum fehlen.[1])

4. Die wahre Verwandtschaft Jesu (3, 31—35; vgl. Mt 12, 46—50; Lk 8, 19—21).

Diese Geschichte hängt wahrscheinlich mit der vorigen zeitlich eng zusammen.[2]) Denn die Situation paßt aufs trefflichste in den

[1]) Zur ganzen Stelle vgl. Zahn, Matth.[3] S. 464ff.

[2]) Vgl. Mt 12, 46: *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος*; vorausgegangen ist bei Mt 12, 22—37 die Beelzebulrede und 38ff. die daran eng sich anschließende, bei Mr nicht vorhandene (vgl. jedoch 8, 11) Zeichenrede. Anders bei Lk.

eben gezeichneten Rahmen: Jesus befindet sich inmitten eines Hauses (vgl. V. 31 f. u. 20), offenbar im inneren Hofraum; rings um ihn sitzt eine Menge Volks (*ὄχλος* V. 32 u. 20), ohne Zweifel auf dem Boden hockend. Es scheint, als wenn jenes *ἐξῆλθον* ... *ἐξέστη* V. 21 in V. 31 seine Fortsetzung finde. War dort erzählt, daß *οἱ παρ' αὐτοῦ*, Jesu Verwandten, ihr Haus oder Absteigequartier verlassen hätten, so wird hier ihre Ankunft bei dem Hause berichtet, in dessen Hofinneren der Herr mit Lehren beschäftigt war. Damit ist nicht gegeben, daß die Schar der *παρ' αὐτοῦ* sich deckte mit „seiner Mutter und seinen Brüdern", von denen allein an unserer Stelle die Rede ist (s. o.). Vielmehr ist jener Kreis ein weiterer: Familien- und Hausangehörige überhaupt; auch schien uns dort die Mutter Jesu nicht hinzupassen. Hier aber sind es die allernächsten Anverwandten, Mutter und Brüder. Draußen stehend, von der dichtgedrängt versammelten Menge behindert, selbst bis an Jesum heranzukommen, senden sie ihm Botschaft, in der Weise nämlich, daß sie ihr Anliegen vom einen zum andern weiter melden lassen, bis daß es Jesum selber erreicht. Sie wollen ihn aus seiner Berufstätigkeit abrufen, *καλοῦντες* (nicht *φωνοῦντες*, Rec. mit D; *ζητοῦντες* A) *αὐτόν*, das Widerspiel jenes *καλεῖν*, von dem wir 1, 20 lasen. So meldet man denn Jesu: „Deine Mutter und deine Brüder suchen dich".[3]) Nach einem wohlbeglaubigten Text bei Mt 12, 47 hat ein einzelner ihm die Mitteilung gemacht, und als Zweck ihres Erscheinens besonders dies angegeben, daß sie mit ihm eine Unterredung haben wollten, *αὐτῷ λαλῆσαι*. Da sie ihn in guter Meinung, aber doch in schwerem Mißverständnis seiner heiligen Aufgabe, von der Ausübung seines messianischen Berufes und zwar seines wichtigsten Teils, der Lehrtätigkeit, abhalten wollen, so ist es völlig am Platz, wenn er hier sein verwandtschaftliches Verhältnis zu seinen Blutsverwandten völlig beiseite setzt, um so mehr, da er gerade dabei ist, sich aufs schärfste und doch so seelsorgerlich wie möglich gegen jene

---

Dieser bringt eine kürzer gefaßte Parallele zu Mr 3, 31—35 hinter der Säemannsparabel: 8, 19—21, ohne Zweifel aus rein sachlichem Interesse. Die, welche den Willen Gottes tun, sind nach dem Zusammenhange diejenigen, welche das Wort Gottes hören und tun, d. h. die dem guten Acker Gleichenden.

[3]) Das *καὶ αἱ ἀδελφαί σου* (Ti mit A D u. a. it[7]) ist wohl unecht. Es fehlt bei ℵBC u. a. Maj. it[4] vg SsS[1] und scheint mit Rücksicht auf die Erwähnung der *ἀδελφή* im Munde des Herrn V. 35 in V. 32 eingetragen zu sein. Die Schwestern Jesu lebten in Nazareth 6, 3, ohne Zweifel verheiratet. Anders z. B. Hofm. S. 349, welcher meint, „daß es weggelassen wurde, weil ja der Schwestern keine Erwähnung geschehen ist, und sie weder bei Mt noch bei Lk an den Parallelstellen genannt sind". Aber eher kann man sagen, daß es bei Mt und Lk eingefügt wäre, wenn es bei Mr echt wäre; und warum sollte nicht das Vorkommen von *ἀδελφή* V. 35 an jenem Einschiebsel schuld sein?

satanische Beschuldigung, er stehe mit Beelzebul im Bunde, zu rechtfertigen. Wenn Jesus sagt (V. 33): „Wer ist meine Mutter und meine Brüder?“ so werden wir uns diese Frage mit erhobener Stimme gesprochen zu denken haben, in der Absicht, daß auch seine Mutter und seine Brüder über die ihn umlagernde Menge hinweg seine Worte hören möchten, nicht minder die vom Herrn selbst alsbald hinzugefügte Antwort (V. 34 b), bei welcher auch die Gebärde, mit welcher sie gesprochen, zu beachten ist: Jesus schaute auf die im Kreise um ihn Sitzenden — der Ausdruck ist unbestimmter als bei Mt, der die „Jünger“ Jesu, diese im weiteren Sinne, nennt; aber auch das *κύκλῳ* bei Mr deutet an, daß ein engerer Kreis bezeichnet werden soll als der um Jesum sitzende *ὄχλος* V. 32 — so, daß er sich rings umwendete (s. 3, 5): „Siehe da meine Mutter und meine Brüder! Wer immer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder und Schwester und Mutter“. Daraus, daß der Herr hier auch von seiner Schwester spricht, folgt nicht, daß auch Schwestern von ihm draußen gestanden haben. Aber um der Frauen willen, die sich, vielleicht zahlreich, unter seiner nächst sitzenden Zuhörerschaft befunden haben werden, war es angebracht, durch die Benennung Schwester deren Zugehörigkeit zu seinen Jüngern ausdrücklich zu betonen. Die Frau nimmt im Vergleich zum Manne in religiöser Beziehung keine Minderstellung ein (Gl 3, 28: *οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ*). Wie wichtig mußte die Hervorhebung dieser Wahrheit gerade den ersten, den heidenchristlichen Lesern unseres Ev sein! Brüder und Schwestern hatte Jesus, vgl. 6, 3. In diesem Zusammenhang von seinem Vater ebenso wie von seiner Mutter zu reden, war durch das eigenartige Verhältnis verwehrt, in dem er zu seinem Gott und Vater zu stehen, und in dem er anderseits zu dem damals zweifellos schon verstorbenen Manne der Maria gestanden zu haben sich bewußt war, zumal wenn die von Mt (12, 50) überlieferte Fassung der Worte des Herrn die genauere ist: „Wer den Willen Gottes tut, meines Vaters, der im Himmel ist“. In dem Vollbringen des Willens[4]) Gottes, wovon sachlich nicht verschieden ist, was Lk 8, 21 zu lesen ist: das Hören und Tun des Wortes Gottes, sieht der Herr also die Grundlage für eine Verwandtschaft, die der engsten und pietätvollsten irdischen analog, aber zugleich auch weit über

[4]) *θέλημα* nur hier bei Mr, öfter bei Mt und Lk, noch häufiger bei Jo (z. B. Mt 6, 10; 7, 21; 18, 14; 21, 31; 26, 42; Lk 12, 47; Jo 4, 34; 5, 30; 6, 38 ff.; 7, 17; 9, 31). B bietet *τὰ θελήματα*, ein öfter in den Psalmen (111, 2; 16, 3) und bei Jes (44, 28; 58, 3. 13) begegnender Plural, im NT AG 13, 22; Eph 2, 3. Vgl. Epiph 30, 14 aus dem Ebion.-Ev: *ἀρνοῦνται* (sc. die Ebioniten) *εἶναι αὐτὸν* (*τὸν Χριστὸν*) *ἄνθρωπον, δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου οὗ εἴρηκεν ὁ σωτήρ . . . οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ* (cod. Ven. add *καὶ ἀδελφοὶ*), *οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου* (ed. Dindorf II, 107).

sie erhaben ist (vgl. Hb 2, 11: *ουκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν*, Jo 20, 17; Mt 25, 40; 28, 10; Rm 8, 29). Für ihn selber besteht der Wille Gottes darin, daß er sich seinem messianischen Berufe (2, 17) ungeteilt widme (vgl. Jo 4, 34; 5, 30; 6, 38 f.). Daran dürfen ihn blutsverwandtschaftliche, wenn auch noch so gut gemeinte, Rücksichten nicht hindern. Wenn er selbst solche Männer, die ihm geeignet erscheinen, aus ihrem irdischen Berufe herausruft (1, 17 ff.; 2, 14; vgl. 3, 13 ff.), damit si ihm und seinem Heilandsberuf als absolut ergebene Werkzeuge zur Verfügung stehen (vgl. Lk 9, 59. 60), so darf er selber um so weniger auch nur einen Schatten falscher Stellungnahme für berechtigt erklären. Anderseits ist vom Herrn angedeutet, daß jene frommen Seelen, indem sie ihm aufs engste verwandt werden, auch an seinem Stande, dem Stande der Kindschaft bei Gott, teilnehmen. Ist er der Sohn Gottes schlechthin und einzigartig, so werden sie Gottes Kinder durch ihn.

Für die von ihm gesammelten Jünger sollte das vom Herrn gegebene Beispiel eine strikt zu beobachtende Instruktion bedeuten: sie sollen sich, wenn sie und solange sie Jesu Sendboten sind, gefaßt machen auf Mißverständnis, Unverständnis, Ablehnung der von ihnen zu verkündigenden frohen Botschaft seitens ihrer Familienangehörigen (V. 21), auf bitterste Feindschaft seitens derer, welche zu allererst als Prüfer und Führer der Geister in Betracht kommen, der Schriftgelehrten des jüdischen Volks, und sollen selbst den redlichsten und liebevollsten Versuchungen der nächsten Angehörigen, welche auf Hemmung und Hinderung ernster angestrengter Berufstätigkeit gerichtet sind, mit heiliger Strenge widerstehen. Das Urteil über jene Widersacher mögen sie ruhig Gott überlassen, der die Lästerer seines Geistes unfehlbar treffen wird. Daß ihre eigene Person verleumdet und verlästert wird, sollen sie hintenansetzen, ohne Bitterkeit und Haß (V. 28—30). Aber auch das sollen sie nicht vergessen, daß, wer den Willen Gottes tut, in eine geschwisterliche Verwandtschaft zu ihm tritt, dem Sohne Gottes, also selbst zur Würde eines Kindes Gottes emporsteigt und in dem Maße diese seine Würde ausprägen und darstellen wird, je mehr er diesem hohen Stande durch göttlichen Wandel Ehre macht. — Aber was zuerst diejenigen Männer bei und von Jesu lernen sollten, welche er dazu heranbilden wollte, daß sie Menschenfischer würden, das gilt nach der Absicht des Evangelisten mutatis mutandis auch den Lesern des Evangeliums. Diese mußten sich ja in eine derjenigen ähnliche Lage versetzt sehen, in welcher sich dermalen der Herr befand: Mißverständnis, Verstoßung, Feindschaft seitens der Verwandten und derer, welche sie bisher als Führer zur Wahrheit und Beglücker des Lebens angesehen hatten, Weltweise, Priester, Zauberer u. dgl.

5.—9. Stück: Jesus lehrt in Gleichnissen (4, 1—34).

Chronologische Orientierung und sachliche Gliederung. Wie aus 4, 35 erhellt, ist Jesus am späten Abend desselben Tages, da die vorher berichteten Gleichnisse vorgetragen waren, mit seinen Jüngern über den See gefahren und hat sich ins Land der Gergesener begeben. Sofort, εὐθύς, 5, 2,[4a]) hat sich daran die Begegnung mit dem Dämonischen und dessen Heilung angeschlossen. Unverzüglich ist Jesus dann wieder in sein Schiff gestiegen (5, 18) und nach der Westseite des Sees zurückgefahren. Ob auch die dann folgende Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus sich in unmittelbarem chronologischen Anschluß vollzogen habe, ist nicht in derselben Weise ersichtlich. Wahrscheinlich liegt aber zwischen 5, 21 u. 22 keine zeitliche Lücke (vgl. Lk 8, 40 ff.). Kap. 4 u. 5 bilden also, chronologisch angesehen, ein Ganzes. Ob zwischen 3, 35 u. 4, 1 ein längerer Zeitraum liegt, bleibt bei Mr völlig unklar. Nach Mt freilich hat sich das parabolische Lehren des Herrn 13, 1 ff. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ zugetragen, also an demselben Tage, an dem die Beelzebulrede Jesu gehalten und sein Wort über die geistliche Verwandtschaft gesprochen wurde, und Lk hat das letztere wenigstens aufs engste an das Gleichnis vom Säemann herangerückt. Mr' Darstellung 4, 1 verbietet nicht, den bei Mt vorliegenden Zusammenhang auch bei Mr als Meinung des Erzählers vorauszusetzen.

Ebenso wie diese kurze vorläufige chronologische Orientierung empfiehlt sich eine inhaltliche Übersicht über den die Gleichnisse in sich schließenden Abschnitt 4, 1—34, ehe in die Einzelerklärung eingetreten wird. Derselbe zerfällt in 5 Stücke: 1) das Gleichnis vom Säemann (V. 3—9), 2) eine allgemeine Belehrung über das Wesen der Gleichnisreden und die Ausdeutung des Säemannsgleichnisses (10—20), 3) mehrere Aussprüche Jesu über die geistliche Erkenntnis seiner Jünger: vom Licht und Leuchter (21—23) sowie vom Haben und Nichthaben (24 f.), 4) das Gleichnis vom selbsttätigen Wachsen der Saat (26—29), 5) das Gleichnis vom Senfkorn (30—32). Voraus geht eine kurze Einleitung, V. 1. 2, und den Schluß bilden zwei Verse allgemeinen Inhalts über die Parabelvorträge Jesu, V. 33. 34. Mt bietet in seinem großen Gleichniskapitel 13 nur Stück 1, 2, 5; Stück 3 erscheint bei ihm anderswo (5, 15; 10, 26; 7, 2); Stück 4 gehört Mr allein zu. Lk geht im allgemeinen mit Mr; er läßt nur eben dieses 4. Stück aus. — Nun ins einzelne! Wir beziffern die Stücke im Zusammenhang mit denen des vorigen Kapitels.

[4a]) Das εὐθύς (bzw. εὐθέως) ist doch wohl echt. Die Weglassung in B, einigen it u. a. erklärt sich aus Mt und Lk.

5. Einleitung zum Parabelabschnitt und das Gleichnis vom Säemann (4, 1—9; vgl. Mt 13, 1—9; Lk 8, 4—8).

Waren wir 3, 13 auf einen Berg geführt und 3, 20 ins Haus getreten, so befinden wir uns nun „wieder", πάλιν, am Meer (4, 1). Aber nicht dieser Situationswechsel an sich selber ist dem Evangelisten bedeutsam, sondern dies, daß Jesus wieder angefangen habe am Meere zu lehren, wie früher schon 2, 13; 3, 7. Über das Wann erfahren wir nichts. Nach Mt 13, 1 ist es ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ geschehen, nachdem Jesus aus dem Hause herausgegangen war, wo er mit den Pharisäern die Streitrede über die Austreibung der Dämonen gewechselt hatte. Wir werden annehmen müssen, daß sich das ungewöhnliche Gedränge, infolgedessen Jesus und seine Jünger nicht einmal ihre Mahlzeit zu halten vermochten (3, 20), endlich verlaufen hat, und daß Jesus nach kurzer Rast sich nach seinem gewöhnlichen Lehrschauplatz, dem Seeufer, begeben habe. Am Meere, auf dem Ufer befindlich, fängt Jesus zu lehren an. Als aber eine übergroße Zahl von Menschen, ὄχλος πλεῖστος,[5]) nicht bloß πολύς (3, 7. 8), sich zu ihm versammelt,[6]) sieht er sich genötigt, von der 3, 9 berichteten an seine Jünger ergangenen Anweisung Gebrauch zu machen: er steigt ins Schiff und setzt sich dort, „auf dem See", ἐν τῇ [7]) θαλάσσῃ, nieder (Mt 5, 1; Lk 4, 20). Wahrscheinlich ist doch bloß πλοῖον (א B* C K L u. a.) und nicht τὸ πλοῖον (Rec., Ti[7]) zu lesen, da die Erinnerung an Stellen wie 1, 19. 20, namentlich 3, 9 (vgl. 4, 36 f.; 5, 2. 18. 21; 6, 32. 45 ff.; 8, 10. 14) die Einschiebung des bestimmten Artikels nur zu leicht veranlassen konnte. Dem Erzähler ist es gleichgültig, daß oder überhaupt ob es dasselbe gewesen sei, wie 3, 9; ihm kommt es darauf an, die Situation zu schildern.[8]) Hat Jesus vorher im Hof eines Hauses geredet, so wird nun ein Schiff sein Lehrstuhl. Das ganze Volk befand sich hart neben dem See am Lande. Dazu gehören die Jünger offenbar nicht. Sie werden sich mit ihm auf dem Schiff befunden haben (vgl. V. 10). In Gleichnissen,

[5]) So, nicht πολύς (Rec. A D u. a. it vg), ist zu lesen mit א B C L Δ; πλεῖστος ist selten im NT. Nur hier bei Mr, Mt 21, 8; 11, 20; 1 Kr 14, 27. D: ὁ λαὸς πολύς. Λαός, sehr häufig bei Lk (36 mal im Ev, 48 mal in AG), häufig auch bei Mt (15 mal), begegnet nur 3 mal bei Mr (11, 32; 14, 2 und 7, 6 in einem Zitat) und 2 mal bei Jo (11, 50; 18, 14; — außerdem 8, 2).

[6]) Man lese συνάγεται mit א B C u. a., nicht aor. συνήχθη (Rec. D Π u. a., it vg). Letzteres ist Konformation.

[7]) Das ungewöhnliche ἐν veranlaßte verschiedene Textänderungen: ἐπὶ τῇ θαλ., πέραν τῆς θαλ., παρὰ τὴν θ.; it: circa mare, super mare, circa litus maris, ad litus, proxime litus.

[8]) Cat. Cram. 301 f.: ἵνα μετ' ἀκριβείας συνθῇ τὸ θέατρον, καὶ μηδένα ἀφῇ κατὰ νώτου, ἀλλὰ πάντας ἀντιπροςώπους ἔχει (lies mit Matthäi I, 59 ἔχῃ τοὺς ἀκροατάς).

so lesen wir nun, *ἐδίδασκεν αὐτοὺς πολλά*, was nicht heißt, wie man auf den ersten Blick deuten möchte: er bot ihnen lehrend eine Fülle von Wahrheiten, sondern entsprechend dem wiederholten Sprachgebrauch bei Mr:[9]) er hielt ihnen in Gleichnissen einen langen Lehrvortrag;[10]) so auch 6, 34 (Luther: er predigte ihnen lang durch Gleichnisse; 6, 34: er hielt ihnen eine lange Predigt). Der Ausdruck *ἐν παραβολαῖς* begegnete schon 3, 23, dort wie eine Hinweisung auf unser Kapitel klingend, vgl. 4, 10. 34; 12, 1. Aus den parabelartigen Vorträgen, welche Jesus damals an das Volk richtete — *ἐδίδασκεν* ist das imperf. der Schilderung —, soll das Folgende eine Auswahl bedeuten: das besagt das *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*, bei seiner Lehre, wobei *διδαχή* nicht als Lehrstoff, sondern als Lehrtätigkeit gefaßt sein will (vgl. denselben Ausdruck 12, 38). Man beachte den hebräisch anmutenden Parallelismus membrorum. Fein bemerkt A. Klostermann: „Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir die geflissentliche Angabe, daß Jesus gesondert von der dichtgedrängten Menge seinen Standpunkt gehabt und von dort aus dieser bunten Masse eine und dieselbe Rede aus seinem Munde zugeströmt sei, für eine beabsichtigte Illustration zu der folgenden Parabel halten, und annehmen, daß eine sinnende Betrachtung über sein augenblickliches Verhältnis zur Menge Jesu diese Rede in den Mund gelegt hat, daß er darin das Wesen seiner Verkündigung, wie er sie augenblicklich vollbringt, hat darstellen wollen." Viele hören, und mit lauschenden Ohren, so scheint es, hören sie. Aber auf das rechte Hören kommt es an; darum der Herr beginnt: *ἀκούετε!* — dieser Ruf zur Aufmerksamkeit ist dem Mr eigentümlich — und abschließt: Wer Ohren hat zu hören, der höre! V. 9. Dazwischen liegt die bekannte Parabel vom Säemann und viererlei Acker. Von den drei Synoptikern schildert Mr hier am umständlichsten (vgl. z. B. gleich V. 3: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν* . . ., Mt und Lk bloß *ἐν τῷ σπείρειν*), berührt sich übrigens im weitesten Maße mit Mt. Beide lassen beim ersten Samenwurf das *κατεπατήθη* des Lk aus, und beide bemerken zum zweiten Samen, daß er schnell heraus- und aufgesproßt sei (*ἐξανέτειλεν*), weil er keine Tiefe des Erdbodens hatte; um so schneller kann die Wärme eindringen, und der felsige Boden wirft seiner-

---

9) *Πολλά* = multis verbis; 1, 45: *κηρύσσειν πολλά*, 3, 12: *ἐπετίμα π.*, 5, 10: *παρεκάλει αὐτὸν π.*, ebenso 5, 23; 5, 38: *ἀλαλάζοντας π.*, 5, 43: *διεστείλατο αὐτοῖς π.* D an unserer Stelle: *ἐν παραβ. πολλαῖς*, was doch anders gemeint ist, als *ἐν παρ. πολλά* (gegen Swete).

10) Von Jesus als Parabelerzähler hat man nicht den Eindruck Sir 13, 26: *εὕρεσις παραβολῶν διαλογισμοὶ μετὰ κόπου*, oder gar: *ἀπὸ στόματος μωροῦ ἀποδοκιμασθήσεται παραβολή, οὐ γὰρ μὴ εἴπῃ αὐτὴν ἐν καιρῷ αὐτῆς* (20, 20 [22]), oder: (die Handwerker, wie *ὁ τέκτων, ἀρχιτέκτων, χαλκεύς, κεραμεύς*) *ἐν παραβολαῖς οὐχ εὑρεθήσονται* (38, 33). Dagegen 18, 29: (die Weisen) *ἀνώμβρησαν παροιμίας ἀκριβεῖς*. Vgl. Sir 39, 2. 3.

seits die Wärme zurück. Beide führen das schnelle Verdorren auf Mangel an Wurzel zurück, während Lk das Fehlen des Safts hervorhebt (*ῥίζαν* — *ἰκμάδα*); beide betonen bei dem guten Land die dreifach gegliederte Frucht, nur daß Mt von oben nach unten steigt: 100, 60, 30, Mr aber umgekehrt: 30, 60, 100. Lk dagegen weiß bei dem 4. Boden nur vom Ertrage 100 fältiger Frucht zu berichten. Anderseits haben Mr und Lk die allen drei Synoptikern gemeinsame Schlußmahnung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" besonders eingeführt, Mr: *καὶ ἔλεγεν*, Lk noch charakteristischer: *ταῦτα λέγων ἐφώνει*, er rief, indem er mit besonders lauter Stimme und mit scharfer Akzentuierung sprach (vgl. Lk 8, 54; 23, 46). Andere Verschiedenheiten sind kleinlicher Art: Mr schreibt *ὃ μὲν . . . καὶ ἄλλο . . . καὶ ἄλλο . . . καὶ ἄλλα* (V. 8; gut beglaubigt ist auch die LA der Rec. *ἄλλο*), Mt *ἃ μὲν . . . ἄλλα δὲ . . . ἄλλα δὲ . . . ἄλλα δὲ*, Lk *ὃ μὲν* und dann dreimal *καὶ ἕτερον*, Mr *τὸ πετρῶδες*, Mt *τὰ πετρώδη*, Lk *τὴν πέτραν* u. ä. m. Man beachte, daß es übereinstimmend bei allen Synoptikern jedesmal heißt *ἔπεσεν* (bei Lk zuzweit *κατέπεσεν*), nicht etwa *ἔβαλεν* o. ä. Offenbar soll immer angedeutet werden, daß es in gewissem Maße außerhalb des Willensbereichs und der Berechnung des Säenden liegt, wohin sein Same gelangt, sobald er ihn aus der Hand gegeben hat. Verhältnisse und Schwierigkeiten treten ein, über die er nicht zu gebieten vermag. Der erste Same fällt neben den Weg, dicht am harten Rand des Ackers, wo keine gelockerte Ackerkrume ihn aufnehmen kann; er bleibt sichtbar liegen und wird bald eine Beute der Vögel, wozu Lk noch bemerkt, daß er vorher niedergetreten worden sei. Bei dem zweiten Samen, der auf felsiges Land fällt, entspricht der Schnelligkeit des Aufgehens das jähe Ende durch Sonnenglut; die Saat hätte das Verbranntwerden (*ἐκαυματίσθη*) vertragen, wenn sie sich einer nennenswerten Wurzel erfreut hätte, um neuen Saft aufsteigen zu lassen. Nun aber verdorrte sie von oben und unten. Der dritte Same fällt in die Dornen [11]) hinein (*εἰς*, Lk: *ἐν μέσῳ*, Mt: *ἐπί*, über . . hin); die Dornen, wie klein auch immer, sind schon da, und nicht ist etwa bloß ihr Same gemeint, und eben deswegen können sie bald den Vorsprung gewinnen über die edle Saat und sie umdrängend zum Ersticken bringen (*συνέπνιξαν*, Mt bloß *ἔπν.*, sorgfältiger drückt sich Lk aus: *συμφυεῖσαι . . . ἀπέπνιξαν*), so daß sie nicht zum Fruchtbringen kam. Erst der vierte Same fällt auf das gute Land (*καλήν* Mr und Mt, Lk: *ἀγαθήν*) [12]) und gab Frucht her, *ἐδίδου καρπόν* (Lk *ἐποίησεν*). Ob dann zu lesen ist *ἀνα-*

---

[11]) Zu *ἄκανθαι* (Mt 7, 16; Jo 19, 2; Hb 6, 8) in naturgesch. Beziehung s. Kinzler, Bibl. Naturgesch. 208 ff.

[12]) Mr gebraucht *ἀγαθός* nur von Personen 10 17 und 18, dagegen *καλὸν τὸ ἅλας* 9, 50; *καλὸν ἔργον* 14, 6.

βαίνοντα καὶ αὐξανόμενον? So ACDLΔ. Denn das im NT ungleich häufiger, auch als intransit. vorkommende Activ[13]) *αὐξάνοντα* der Rec. ist kaum ursprünglich. Oder *ἀναβαῖνοντα καὶ αὐξανόμενα?* So nur ℵB. Da kurz vorher von dem dritten Samen gesagt war: „er gab keine Frucht", nämlich Körnerfrucht, kann hier unmöglich bei derselben Redensart unter *καρπός* die ganze Pflanze, ein Fruchthalm, verstanden werden, um so weniger, da dann das *ἐδίδου* sinnlos wäre. Denn daß es vorher heißt *ἔδωκεν* und hier *ἐδίδου,* will nicht in der Weise unterschieden sein, daß jenes, der aor., das Resultat eines imperf. *ἐδίδου* sei. Heißt es doch nachher *ἔφερε* und nicht *ἤνεγκε.* Wir haben es hier vielmehr mit dem imperf. der Schilderung zu tun. Darum wird man versucht sein, *αὐξανόμενα* zu lesen und die beiden partic. auf *ἄλλα* zu beziehen:[14]) der Same brachte Frucht, so daß er aufstieg, was wohl beim zweiten, aber nicht beim ersten Samen der Fall war, und groß wurde, wozu es nicht beim zweiten, wohl aber beim dritten Samen kam (s. z. B. A. Klosterm.). Aber auffällig muß es doch bleiben, daß diese beiden dem Fruchtbringen vorausgehenden Vorgänge in so nachschleppenden Ausdrücken an den Hauptbegriff angefügt sein sollten, statt ihm vorausgeschickt zu werden.[15]) Tatsächlich gehören auch beide partic. zu *καρπός*: das erste soll aussagen, daß der Fruchtertrag nicht bei allen einzelnen Halmen ein und derselbe war, sondern sich in einer, wie es dann im Satze *ἔφερεν κτλ.* ausgeführt wird, stufenweis von 30 zu 60, von 60 zu 100 aufsteigenden Linie befand;[16]) das zweite, *αὐ . . ον,* daß die Frucht eine keimfähige, auf ausgedehnte Vermehrung angelegte war.[17]) Die drei aufsteigenden Stufen des Ertrags, 30-fältig, 60fältig, 100fältig, werden in den Textzeugen, teils durchweg mit *εν* (*ἐν* resp. *ἕν*, D *εν*, it unum resp. aliud, vg unum; S[s] läßt es ganz aus; S[1] dreimal ואית, vielleicht = *ἕν*), teils durchweg mit *εις* (ℵC* Δ), teils mit *εις* und *εν* (B einmal *εις* und zweimal *εν*, L einmal *εις* und zweimal *εν*) bezeichnet. In dem entsprechenden V. 20 steht die LA *εν* (*ἐν* resp. *ἕν*) fest. Nun ist es keine Frage,

[13]) Vgl. Mt 6, 28; Lk 1, 80; 2, 40; 12, 27; 13, 19; Jo 3, 30; AG 6, 7; 7, 17; 12, 24; 19, 20; 2 Pt 3, 18.

[14]) Liest man *ἄλλο*, so ist selbstverständlich die Beziehung von *ἀναβαίνοντα* auf *ἄλλο* grammatisch ausgeschlossen, aber auch das *αὐξανόμενον* gehört dann wegen des *ἀναβαίνοντα* zu *καρπόν* und nicht zu *ἄλλο.*

[15]) So S[1] sehr frei: „und er ging auf und mehrte sich und brachte Frucht". S[s]: „und er gab Frucht (und mehrte sich) und gab 30fach" usw.

[16]) Vgl. Lk 8, 8: *καρπὸν ἑκατονταπλασίονα*, wahrscheinlich nach richtigem Verständnis des *ἀναβαίνοντα*, welches er bei Mr vorfand. Vgl. Herod. 2, 13; Plat. rep. IV, 445[c]; Galen. gebraucht *ἀναβ.* von zunehmenden Krankheiten. Das kurz vorausgegangene *ἀνέβησαν* V. 7 bei Mr hat vom richtigen Verständnis ferngehalten.

[17]) *αὐξάνεσθαι* so sehr oft bei LXX für פרה, z. B. 1 Mos 1, 22. 28; 8, 17; 9, 1; 47, 27; Jer 3, 16; 23, 3.

daß an der letzteren Stelle das *εν* als Zahlwort, unum, zu fassen ist (s. Blaß, § 39, 5, S. 126: „falsch *ἐν*"). Anderseits ist das dreimalige *εν* (*ἕν*) V. 8 wahrscheinlich Korrektur nach V. 20. Soll man *εἰς* „in distributivem Sinne" nehmen? So Blaß a. a. O. Aber es dürfte schwerlich ein Beispiel für solchen Sprachgebrauch beigebracht werden können. Oder in der Bedeutung: bis zu? Auch das ist hart. Warum spricht man nicht, dem *ἕν* V. 20 entsprechend, *εἷς*, auf *καρπός* bezogen? Der Subjektswechsel macht doch keine Schwierigkeit, um so weniger, wenn wir *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον* in dem oben ausgeführten Sinne mit *καρπόν* verbunden haben. Daß *εἷς* so gebraucht werden kann, s. Blaß § 45.[18]) Wie der Herr mit der Aufforderung begonnen hat: „Höret!" so verleiht er seiner Parabel einen nachdrücklichen Abschluß durch die Mahnung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre", wozu D und die meisten it-codd, sowie S[3 marg] den Zusatz bieten: *καὶ ὁ συνιὼν συνιέτω*, qui intelligit (resp. intelligens) intelligat, Worte, deren Hinzufügung sich aus der Erwägung erklärt, daß (vgl. V. 12) es nicht sowohl auf das Hören, als vielmehr auf das Verstehen des Gehörten ankomme. Aber die Rede des Herrn verliert durch diese Erweiterung von ihrer beabsichtigten Pointiertheit. Selbstverständlich ist ein Hören gemeint, welches fruchtbare Keime zu weiterer heilsamer Entwicklung in sich schließt.

6. Das Verständnis der Parabeln (4, 10—20; vgl. Mt 13, 10—23; Lk 8, 9—15).

a. 4, 10—12: im allgemeinen.

Daß Mr uns mit jenem Gleichnis vom Säemann nur ein Beispiel von Jesu parabolischer Lehrweise hat mitteilen wollen, ergibt sich deutlich aus dem Folgenden. Denn wir lesen, daß, als sich die Situation dahin geändert hatte, daß der Herr sich allein befand, *κατὰ μόνας* (häufig in LXX, im NT nur noch Lk 9, 18; Vg singularis), *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* ihn nach den Parabeln,[19]) d. h. nicht danach, was das Wesen der Parabeln sei, sondern nach dem Sinn und der Bedeutung der Parabeln, welche sie gehört, gefragt hätten.[20]) Nicht bloß die Zwölf, sondern ein

[18]) LXX 1 Sam 10, 3: *τρεῖς ἄνδρας . . . ἕνα . . . καὶ ἕνα . . . καὶ ἕνα.*

[19]) Rec. allerdings *τὴν παραβολήν*, eine offenbar willkürliche Verbesserung, gegen ℵ B C L Δ g² einige vg-codd, auch Ss (dagegen S¹ singul.). D, einige min, it bieten *τίς ἡ παραβολὴ αὕτη* nach Lk 8, 9.

[20]) Man lese das besser beglaubigte imperf. *ἠρώτων* (ℵ C haben *ἠρώτουν*), nicht *ἠρώτησαν*, Nach Mt fragen sie: warum redest du zu ihnen *ἐν παραβολαῖς*? nach Lk nach dem Sinn eben dieses Gleichnisses (*τίς αὕτη εἴη ἡ*

weiterer Kreis von Jüngern befindet sich um ihn, und zwar scheint der Ausdruck die Vorstellung zu fordern, daß dieser Kreis ein größerer gewesen sei als der der Zwölf. Mt und Lk (auch S^s an unserer Mr-Stelle) lassen die Frage schlechthin von den *μαθηται* Jesu gestellt werden. Vermutlich hat Mr ausdrücklich der Vorstellung wehren wollen, als seien die, welche der Herr anredet und in scharfen, bedeutungsvollen Gegensatz zu den *ἔξω* stellt, mit den Zwölfen identisch. Die große Menge (V. 1) hat sich also verlaufen, und der Herr ist allein, wenn auch von einer recht stattlichen Jüngerschar umgeben. Darum ist kaum anzunehmen, daß er jetzt als in einem Hause befindlich vorgestellt werden solle. Das würde Mr auch wahrscheinlich ausdrücklich betont haben (vgl. die im übrigen ähnliche Situation 7, 17 u. 9, 28; außerdem 1, 29; 3, 20; 7, 24; 9, 33). Es kann dies Gespräch ebensowohl am Uferrande oder auf dem Wege nach Hause stattgefunden haben. Denn das Fahrzeug V. 1 dürfte nicht in Betracht kommen, da es nicht Platz für viele Hörer geboten haben wird. Die Situation ist hier also eine ganz andere als bei Mt 13, 36. Nachdem kurz vorher eine allgemeine Charakteristik der parabolischen Lehrtätigkeit Jesu gegeben ist (13, 34; entsprechend der Stelle Mr 4, 33) und vor dieser Schilderung das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen seine Stelle erhalten hat, lesen wir dort, daß Jesus die Volksgenossen entlassen habe, ins Haus gegangen und dort von seinen an ihn herantretenden Jüngern nach dem Sinn eben dieses Gleichnisses vom Unkraut gefragt worden sei. Was nun die Antwort Jesu Mr 4, 11f. betrifft: *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν κτλ.*, so greift dieselbe tiefer als die Frage der Jünger erwarten läßt. Haben sie eine Ausdeutung der von ihnen gehörten Parabeln gewollt, so hält es der Herr als ein geschickter Lehrmeister für angebracht, von der Bedeutung seiner parabolisch sich ergehenden Lehrweise und von der grundleglichen Erkenntnis der Parabeln überhaupt ein Wort zu sagen. Freilich ist das *γνῶναι* neben *δέδοται* ohne Frage ein altes Einschiebsel, zur Erleichterung des Sinns und in Anlehnung an die Fassung bei Mt 13, 10 und Lk 8, 10 in den Text gekommen.[21]) Aber trotzdem darf man nicht (so A. Klostermann) erklären: ihnen, den Jüngern, sei das Reich Gottes als Geheimnis zum Besitz gegeben, indem sie ihn, Jesum, den Gründer des Gottesreichs, den, in welchem es

---

παραβολή). Alle drei Synoptiker verbinden, wie verschieden auch im einzelnen, die allgemeine Darlegung des Sinns und der Natur der parabolischen Lehrweise Jesu mit einer Ausdeutung des Gleichnisses vom Säemann.

[21]) Es fehlt bei ℵABC*(?)KL u. a., auch ff^1, ferner S^s (nicht S^1). Dabei schwanken die Zeugen, ob zu lesen sei: *ὑμῖν τὸ μυστ. δέδοται τῆς β.*, oder *ὑμῖν δέδ. τὸ μυστ. τ. β.* Aber letzteres (AK u. a.) ist offenbar Korrektur.

persönlich erschienen sei und sich verwirkliche, zu eigen haben, so daß ihnen das Geheimnis des Gottesreichs unmittelbar verraten und anvertraut sei und sie prinzipiell keiner durch Parabeln verhüllten und zu enthüllenden Erkenntnis bedürfen, während das Reich Gottes den außerhalb seiner Stehenden „in jeder Beziehung als in Parabeln vorhanden zu stehen komme". Denn der Gedanke daß Jesus selber das Gottesreich in sich befasse und darstelle, liegt hier fern. Der Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* kommt dabei um seine Eigenart; er ist eschatologisch und umfaßt die ganze gewaltige Neuordnung der zukünftigen Welt. Und zu deutlich haben wir es mit einer auf die Erkenntnis des Sinns der Parabeln bezüglichen Frage der Jünger zu tun (vgl. V. 13: *οὐκ οἴδατε, . . . γνώσεσθε*), als daß nicht auch in der Antwort Jesu der Begriff der Erkenntnis im Vordergrund stehen müßte, geschweige daß in V. 11b, im Satze *ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς* (*τὰ*) *πάντα*[22]) *γίνεται,* der Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aus 11a als Subjekt genommen und (*τὰ*) *πάντα* im Sinne von „in jeglicher Beziehung" genommen werden könnte (so A. Klostermann). Der Herr unterscheidet deutlich die Fragenden und Angeredeten, seine Jünger, beides im weiteren und im engeren Sinne, von „jenen, die außerhalb stehen" (*οἱ ἔξω,* vgl. 1 Kr 5, 12f.; Kl 4, 5; 1 Th 4, 12; Off 22, 15). Mr ist dieses *τοῖς ἔξω* eigentümlich. Mt sagt bloß *ἐκείνοις* und Lk *τοῖς λοιποῖς.* Ohne Zweifel meint Jesus mit diesen diejenigen, welche sich nicht im Glauben an ihn als den Heilsbringer und Vermittler des Gottesreiches angeschlossen haben, sondern bei allem äußerlich bekundeten Beifall, bei allem noch so gespannten Anhören seiner Worte und bei allem noch so interessierten Nachfolgen hinter seiner Person her trotzdem zu keiner tieferen Erfassung seiner Person und Aufgabe hindurchgedrungen sind. Mr aber dürfte *τοῖς ἔξω* hinzugefügt haben, um seine Leser an eine ihnen wohlbekannte Ausdrucksweise, an eine Benennung, womit die der christlichen Gemeinschaft Fernstehenden bezeichnet zu werden pflegten, zu erinnern: wie es einst zu Jesu Lebzeiten erging, so geschieht es noch allezeit. Die Leser sollen, was hier vom Verhältnis der Jünger zu den Nichtjüngern gesagt wird, auf sich und ihre Umgebung anwenden. Das Geheimnis des Reiches Gottes ist also nicht das in dem Reiche Gottes bestehende (genit. epexeg.)[23]) — denn schwerlich würde der Herr den Jüngern erklärt haben, daß ihnen das Reich Gottes selbst schon gegeben worden sei —, sondern das an dem Reiche Gottes haftende und

---

[22]) *Πάντα* ohne *τά*: ℵDKΠ und einige min; *τὰ πάντα*: Rec. mit ABCLΔ.

[23]) Vgl 2 Th 2, 7: *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας,* 1 Tm 3, 9: *τὸ μ. τῆς πίστεως,* 3, 16: *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστ.*

mit ihm verbundene Geheimnis.[24]) Bei Mt und Lk ist an der entsprechenden Stelle von *τὰ μυστήρια* des Himmel- resp. Gottesreiches die Rede. Für Mr verdichten sich die geheimnisvollen Einzelheiten zu einem einheitlichen Komplex von verborgenen Dingen. Wenn den Jüngern dieser Mysterienkomplex gegeben, verliehen ist, so ist selbstverständlich Gott als der Geber zu denken, und nichts anderes kann gemeint sein, als das Verständnis der gewaltigen Realitäten, der Einrichtungen, Personen, Aufgaben, Lehren, Verheißungen, Drohungen, mit welchen es das Reich Gottes zu tun hat. Die Redeweise ist brachylogisch, prägnant, und die Wortstellung läßt sowohl das *τὸ μυστήριον δέδοται* als auch das *τῆς βασιλείας τ. ϑ.* pointiert erscheinen. Die Jünger sollen bedenken, daß sie im Besitze des Geheimnisses sind, um das es sich handelt, und daß dieses Geheimnis das Königreich angeht, über welches der wahrhaftige Gott herrscht. Nachher, V. 26. 30, verwebt der Herr mit dem Gleichnis, welches er erzählen will, selbst die Aussage, daß es sich darin um das Reich Gottes handle. Im Gleichnis vom Säemann selbst (V. 3 ff.) war von der Beziehung desselben auf das Reich Gottes nichts angedeutet. Daß es sich darin wie auch in anderen Parabeln, welche der Evangelist zwar nicht berichtet hat, die aber als jener Jüngerfrage vorausgegangen von ihm vorausgesetzt werden, eben um dessen Mysterium handle, hören die Jünger nun und zugleich die kräftige Versicherung, daß sie dieses Geheimnis zu eigen besitzen. Wie wenig für Mr *τὸ μυστήριον* etwas Starres und Einfaches ist, ergibt sich aus dem Folgenden, wo es heißt: „jenen aber, den draußen Stehenden, geschieht alles in Parabeln", selbstverständlich alles das, was das Gottesreich anlangt;[25]) also: alle jene vom Herrn in seinen Parabeln angedeuteten, geistlich, aufs himmlische Reich zu deutenden Angelegenheiten, Vorgänge, Handlungen, verlaufen für die Nichtchristen so, daß sie ihnen als Parabeln und als weiter nichts zu stehen kommen: ein Satz, den nur Mr bietet. Das Reich Gottes hat seine Geschichte. Es entsteht, verwirklicht sich, kommt zum Ziel, es ist in fortwährendem Fluß. Darum *γίνεται*. Für die *ἔξω* ist jede das Reich Gottes betreffende Parabel nur eine verhüllende Decke, wird aber nicht zu einer enthüllenden und veranschaulichenden Rede. Es muß jedem das Verständnis dessen, was es um das Reich Gottes ist, gegeben sein, sonst bleibt es ihm ein Wirrwarr von Rätseln, trotz aller Gleichnisse; ja diese Gleichnisse, vorgetragen und angehört, werden nur dazu beitragen, daß sie dem Erfassen des Kerns, worauf

---

[24]) Mt 13, 11 u. Lk 8, 10: *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας.* — Vgl. Off 1, 20: *τὸ μυστ. τῶν ἑπτὰ ἀστέρων*; 17, 7: *τῆς γυναικός.* Anders freilich der subj. Genitiv: *τοῦ ϑεοῦ* 1 Kr 2, 1 (cod. A); 2, 7; Kl 2, 2; Off 10, 7; *τοῦ Χριστοῦ* Eph 3, 4; Kl 4, 3.

[25]) Vgl. Mt 11, 27; Jo 14, 13. 26; 15, 7. 16; 16, 23.

es für den Menschen im Verhältnis zu Gott ankommt, immer ferner gerückt werden. Worauf die Tatsache zurückgeht, daß zwischen beiden Klassen von Hörern dieser Unterschied besteht, wird hier nicht gesagt. Aber es versteht sich von selbst, daß, wie oben schon angedeutet, die einen der Person und dem Werk Jesu sich innerlichst hingegeben, die anderen sich demselben mehr oder weniger verschlossen haben. Die einen haben schon von Johannes dem Täufer sich den Weg willig weisen lassen, der zum Gottesreiche führt: Buße und Taufe zur Vergebung der Sünde, haben dann in seinem Nachfolger den Größeren und Stärkeren ergriffen, welcher gekommen sei, das Reich Gottes anbrechen zu lassen. Mit diesem für die *ἔξω* Befindlichen traurigen Resultat steht es nun so, daß sich darin eine Zweckbestimmung, selbstverständlich von Gott herbeigeführte, vollzieht (V. 12): daß sie trotz alles Hinblickens doch nicht zum Sehen gelangen, trotz allen Hörens doch nicht zur Einsicht kommen, auf daß sie sich nicht bekehren und ihnen Vergebung zuteil werde (*ἀφεθήσεται* ist impersonell vgl. Lk 12, 10; Jk 5, 15), selbstverständlich für ihre Sünden, obwohl das *τὰ ἁμαρτήματα* der Rec. nicht als ursprünglich zu gelten hat. Daß Jesus hier Worte ausspricht, die sich an Jes 6, 9. 10 anlehnen, wird nicht bemerkt.[26]) Anders bei Mt 13, 14 f., wo freilich, wie Zahn gezeigt hat, nicht der übliche aus den LXX stammende, sondern mit Iren. und it K ein an das Hbr. sich anlehnender Text zu lesen ist. Bei Mr ist der Einfluß der LXX unverkennbar, aber der Evangelist zeigt sich daneben selbständig. Mr V. 12 (Lk 8, 10 b) entspricht Mt 13, 13 mit der wesentlichen Differenz, daß bei Mt statt des *ἵνα* ein begründendes *ὅτι* steht, die Verstockung nicht als beabsichtigte, sondern als schon vorhandene bezeichnend.

---

[26]) Jes 6, 9 b. 10 wörtlich nach dem Hebr.: „Höret, ja höret, und verstehet nicht; sehet, ja sehet, und erkennet nicht. Mache fett das Herz dieses Volks und mache dick seine Ohren und verklebe seine Augen, daß es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe und es sich bekehre und ihm Heilung werde.“ LXX: *ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς (αὐτῶν) ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* Für das *ἰάσομαι αὐτούς*, das Jo 12, 40 u. AG 28, 27 gelesen wird, hat Mr *ἀφεθήσεται αὐτῷ* (so auch Targ. וישתביק להון, Pesch.); hebr.: וְרָפָא לוֹ. Bei Lk fehlen die Worte *μήποτε κτλ.* ganz. Jo 12, 40 b: *ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* AG 28, 26. 27 ganz wie LXX. Über die Kombination von Heilung und Sündenvergebung vgl. 1 Pt 2, 24 (Jes 53, 5); Hb 12, 13; Jk 5, 16; Ps 103, 3.

b. Die Deutung der Parabel vom Säemann (4, 13—20; vgl. Mt 13, 18—23; Lk 8, 11—15).

Nun erst, nachdem der Herr von dem prinzipiellen Unterschied gesprochen hat, der mit Beziehung auf das Verständnis der Parabeln zwischen seinen Jüngern einerseits und den außerhalb ihres Kreises Stehenden anderseits besteht, wendet er sich der von den Jüngern ausgesprochenen Frage und Bitte selbst zu. Daß der Herr hier aufs neue mit seiner Rede einsetzt, vielleicht durch ein vom Erzähler verschwiegenes zwischeneingekommenes Wort der Jünger unterbrochen, deutet die Einführung des Folgenden durch *καὶ λέγει* an, und man sieht aus der Antwort des Herrn (V. 13 nur bei Mr!), daß es den Jüngern vor allem um eine Auslegung der Parabel vom Säemann zu tun gewesen sein muß. Sie ist ohne Zweifel die erste und gründlegliche Parabel[27]) in einer längeren fortlaufenden Reihe von ähnlichen Parabeln gewesen (vgl. oben zu V. 2). Im Hinblick auf das den Jüngern verliehene Sondergut, durch welches sie befähigt werden, durch die Hülle der Gleichnisse hindurchzudringen und das Reich Gottes nach seinen verschiedenen Seiten darin zu erkennen, muß es den Herrn allerdings befremden, daß sie „diese Parabel", nämlich die vom Säemann, nicht zu erfassen vermögen (zu *οὐκ οἴδατε* vgl. 10, 38; 12, 24); geht ihnen das Wissen um dieses eine Gleichnis ab, wie wollen sie dann alle Parabeln insgesamt erkennen? Denn das *πάσας τὰς παραβολάς* soll nicht so viel heißen als alle übrigen, sondern weist darauf hin, daß dem Herrn die ausgesprochenen oder noch auszusprechenden parabolischen Lehrstücke als ein geschlossenes Ganze vor Augen stehen, als ein *μυστήριον*, entsprechend dem Begriff des einen, in sich ein Ganzes bildenden Gottesreichs. Nicht schon hinter 13a ist das Fragezeichen zu setzen, sondern erst an den Schluß des Verses; V. 13a hat dagegen einen kondizionalen Sinn (vgl. 5, 31). Erst recht nicht ist 13b als ein indirekter Fragesatz abhängig zu machen von *οὐκ οἴδατε* Abgesehen von der so entstehenden Undurchsichtigkeit des Satzgefüges (eine Wiederholung von *οὐκ οἴδατε* oder ein ähnlicher Ausdruck vor *πῶς* wäre angebracht gewesen) und davon, daß 13b anstatt mit *καί* mit *οὐδέ* hätte angeschlossen werden müssen, ergäbe sich ein wenig angemessener Sinn. Als hätte der Herr sein Befremden ausgesprochen in gleicher Weise darüber, daß seine Jünger das eine, das vorliegende Gleichnis nicht zu deuten vermochten, und darüber, daß sie nicht gewußt hätten, wie sie zum Verständnis aller Parabeln kommen sollten. Der erste dieser beiden Gedanken wäre hier nicht bloß völlig überflüssig,

[27]) Bengel: Parabola de semine prima ac fundamentalis.

sondern auch störend. Wundert sich Jesus, daß seine Jünger den Schlüssel zum Verständnis seiner Parabeln überhaupt nicht besitzen, durfte er nicht vorher sein Befremden darüber äußern, daß sie mit dem einen Gleichnis nichts anzufangen wissen. Vielmehr will der Herr es als ihm auffällig und in Anbetracht ihrer hohen Begnadigung für sie beschämend hinstellen, daß sie in den Sinn des Gleichnisses vom viererlei Acker nicht einzudringen imstande sind, während sie doch die Gesamtheit der Parabeln verstehen sollten. Es ist die auch sonst begegnende Klage über zu geringes Verständnis göttlicher Wahrheiten, vgl. Mr 8, 17; 1 Kr 3, 1 ff.; Hb 5, 12 ff.[28])

Was nun die Deutung selbst betrifft, so dreht sich, wie man sofort erkennt, alles um die Begriffe *ὁ λόγος* und *ἀκούειν* einerseits, und um das weitere Verhalten der Hörer zum Worte anderseits. Während „das Wort" (2, 2; 4, 33), nämlich das „Wort Gottes" (7, 13), „meine" (Jesu) „Worte" (8, 38; 13, 31), immer dasselbe ist, hat es mit dem Hörer eine vierfach verschiedene Bewandtnis, je nach der Herzensbeschaffenheit derer, welche das Wort Gottes zu hören bekommen. Weder auf die Person des Säenden kommt es dem Herrn hier an noch darauf, was das Säen in der Anwendung bedeute. Beides war für jeden einigermaßen Einsichtigen von selbst klar. Darum in der Deutung kurzweg vom Säen und Gesätwerden des Wortes gesprochen wird. Die Struktur der Sätze und die ganze Ausdrucksweise V. 15 ff. ist hart und zusammengedrängt, durchaus populär und formlos. Der lebenskräftige Same, d. i. das Wort Gottes, der Boden, auf den der Same fällt, d. h. die Menschenherzen in ihrer verschiedenartigen Empfänglichkeit, die Personen endlich selbst in ihrem so charakteristisch verschiedenen Verhalten zum gehörten Wort, — diese Begriffe verfließen ineinander. Viermal hebt der Herr an: 1) *οὗτοι δέ εἰσιν* (V. 15), 2) *καὶ οὗτοί εἰσιν ὁμοίως* (so besser zu lesen als *ὁμοίως εἰσίν*, V. 16), 3) *καὶ ἄλλοι εἰσὶν . . . οὗτοί εἰσιν οἱ* (V. 18), 4) *καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν* (V. 20). Zuerst also: „Das sind die am Wege: wo das Wort gesät wird, auch (so das *καὶ*) wenn sie es hören, sofort kommt der Satan (Mt *ὁ πονηρός*, Lk *ὁ διάβολος*)[29]) und nimmt das Wort weg, das in sie gesät ist".[30]) So wird man den vorliegenden Text interpungieren und übersetzen müssen, nicht aber mit den Texteditoren die Erklärung der Wesensbeschaffenheit der *οὗτοι* erst mit *καὶ ὅταν* beginnen

---

[28]) Vgl. Sir 3, 29 (31): *καρδία συνετοῦ διανοηθήσεται παραβολήν*.

[29]) Mr ist der Ausdruck *πονηρός* nicht geläufig; nur 7, 22 f. kommt er vor. Häufig bei Lk, sehr häufig bei Mt, welch letzterer allein *ὁ πονηρός* im Sinne von Bösewicht, Teufel gebraucht.

[30]) Man lese *ἐν αὐτοῖς*; *εἰς αὐτούς* ist grammatische, *ἐν ταῖς καρδίαις* (Rec. mit den meisten Zeugen, auch Ss) ist sachliche Änderung. Das *ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν* stammt aus Lk 8, 15.

lassen. Denn erstens würde das *καί* hier gar zu hart klingen (für etwa *οἱ ὅταν*, vgl. 16b), und zweitens würde die Aussage *ὅπου σπείρεται ὁ λόγος*, auf *παρὰ τὴν ὁδὸν* bezogen, der Wirklichkeit nicht entsprechen. Es wird doch tatsächlich nicht neben den Weg gesät, sondern es fällt nur etlicher Same von Ohngefähr dahin. Freilich gezwungen bleibt auch bei obiger Fassung die Konstruktion, und es fragt sich, ob nicht etwa ein alter Textfehler vorliegt.[31]) Neben dem Säemann ist, das will beachtet sein, der Satan geschäftig: sofort — das *εὐθύς* nur bei Mr — kommt er herbei und nimmt das eben in die Hörer hineingesäte und in ihnen liegende (*ἐν αὐτοῖς*) Wort weg. Indirekt darf man dieser geflissentlichen Hervorhebung Satans und seines verderblichen Tuns entnehmen, daß unter *ὁ σπείρων* zunächst kein anderer als „der Stärkere“ zu verstehen ist, welcher gekommen ist, die Macht des Satans lahm zu legen (vgl. 3, 22ff.), d. h. Jesus selbst. Die ganz und gar oberflächlichen Hörer sind gemeint,[32]) welchen das Wort gar nicht ins Herz dringt. Ähnlich verhält es sich mit denen,[33]) fährt Jesus V. 16 fort, welche auf felsichte Stücke des Ackers gesät sind; *ἐπὶ τὰ πετρώδη*, während es oben V. 5 kollektivisch *ἐπὶ τὸ πετρῶδες* hieß. Die „Ähnlichkeit“ wird einmal darin bestehen, daß auch hier der Satan als verborgen wirkende Ursache davon, daß es zu keiner Frucht kommt, gedacht werden will, und daß anderseits auch hier es alsbald (vgl. das *εὐθύς* V. 17;[34]) es fehlt bei der dritten Hörergruppe) zu einem bedauerlichen Abbruch der gottgewollten Entwicklung kommt. Zwar nehmen die hier gemeinten Hörer das Wort alsbald mit Freuden an, aber wegen der Flachheit ihres Innenlebens (*ἐν ἑαυτοῖς*) kann der aufgegangene Same keine Wurzel schlagen. Nur für eine Zeitlang haben sie

---

[31]) Schon lat. u. Syr haben den Satz als hart empfunden oder — anders gelesen. D 69** ff² g¹ bieten *οἷς*; a b p q r: qui neglegenter verbum suscipiunt, c: qui negligunt verbum suscipientes. Ss läßt den Satz aus, S¹: „in welchen gesät ist“. Ich schlage vor: *οἷς που* welchen irgendwo, oder: *οἷς οὐ*; denn genau genommen kann ja davon gar nicht die Rede sein, daß am Wegerand gesät wird, sondern nur, daß dort einige Samenkörner hinfliegen. Damit würde das *τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς* (V. 15 am Ende) wohl formell, aber nicht sachlich streiten. Es würde dieser Ausdruck, für den allerdings besser stünde *πεσόντα*, nur das regellose Besätwerden bezeichnen.

[32]) Auf das *παρὰ τὴν ὁδόν* darf man nicht in dem Sinne Gewicht legen, als ob es sich nur um ein mehr zufälliges Hören des Wortes handelte, außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung oder abgesehen vom Vorsatz des Hörers, daß er hören will. Denn tatsächlich erweist sich gerade solche von Ohngefähr geschehende Berührung eines Menschen mit dem Worte Gottes als besonders wirkungskräftig.

[33]) *ὁμοίως* auszulassen, ist als Gewaltstreich zu beurteilen, — trotz D min den meisten it, Ss S¹.

[34]) Das *εὐθύς* in V. 16 vor *μετὰ χαρᾶς* ist nicht zu streichen. Es fehlt bei Lk.

Bestand,[35]) dann aber, sobald sich „um des Wortes willen“ (so auch Mt, nicht Lk; vgl. Off 1, 9) irgendwelche Bedrängnis oder[36]) gar eine von außen an sie herankommende ernstere Verfolgung — Lk setzt für beides kurz *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ* — erhebt, weichen sie auf den ersten Anprall und kommen zu Fall.[37]) Hätten sie Herzenstiefe, so würden ihnen solche Anfechtungen vielmehr zur Bewährung und Befestigung ihres Glaubens dienen. Wieder eine andere Klasse von Hörern bilden die, welche auf oder hinein in[38]) die Dornen gesät werden (V. 18): wohl hören sie das Wort, es kommt auch zu einem verheißungsvollen Anfang neuen Lebens — das wird nicht gesagt, folgt aber aus der Natur der Sache —, aber ein dreifaches Stachelgewächs erstickt die sich entwickelnde Aussaat des Wortes, nämlich zuvörderst die *μέριμναι τοῦ αἰῶνος,* die Sorgen der Weltzeit, der gegenwärtigen, diesseitigen — das *τούτου* der Rec. ist hier und bei Mt ein alter erklärender Zusatz —, allerlei das Menschenherz, welches in Gott zur Ruhe kommen, mit ihm eins werden und in ungetrübter Glaubensgemeinschaft verharren soll, in seiner Glaubenszuversicht störende und erschütternde, es gleichsam spaltende und zerreißende Reflexionen, wie sie z. B. Mt 6, 25 ff.; Lk 12, 11. 22 ff. vom Herrn anschaulich geschildert werden (vgl. Lk 21, 34; Phl 4 6; 1 Pt 5, 7 u. a.). Mt hat an der entsprechenden Stelle (13, 22) den Singular *ἡ μέριμνα,* cura, kollektivisch. Wie leicht kann jemand, welcher der Versuchung der Sorge nicht widersteht, sich vom „Betrug des Reichtums“ — das ist die zweite Dornenart — um das ewige Heilsgut bringen lassen (vgl. z. B. 1 Tm 6, 9 f. 17).[39]) Zudritt werden „die auf die übrigen Dinge gerichteten Begierden“ genannt. Dahin gehören also Wollust des Fleisches, Streben nach Herrschaft und Macht, Ehrgeiz u. ä. Indem diese drei gefährlichen Gewächse mit hineintreten in den Samen des Wortes, d. h. in die aufkeimende und sich entwickelnde Saat, umdrängen sie dieselbe und bringen sie zum Erstickungstode (*συμπνίγουσιν τὸν λόγον*), so daß es schließlich bei ihnen zu keiner Frucht kommt: (*ὁ λόγος*) *ἄκαρπος* (vgl. Eph 5, 11) *γίνεται.* Mit einem nachdrücklichen *ἐκεῖνοι* (vgl. Mr 7, 15 [?]; 12, 7) — denn so ist zu lesen, nicht *οὗτοι,* das sich aus dem wiederholt vorausgegangenen *οὗτοι* sowie aus Mt (*οὗτος*) und Lk (*οὗτοι*), wo die LA nicht schwankt, erklärt — werden endlich die-

[35]) Zu *πρόσκαιρος* vgl. 2 Kr 4, 17 f.; Hbr 11, 25.

[36]) Wenn nicht mit D, den meisten it und vg *καί* zu lesen ist. Mt hat *ἤ* ohne Textvariante.

[37]) *σκανδαλίζεσθαι* hier zuerst bei Mr; vgl. 6, 3; 14, 27. 29; bes. 9, 42 ff.

[38]) Wahrscheinlich nicht wie V. 7 *εἰς*, sondern mit א C Δ das von Tschdf[8] aufgenommene *ἐπί* „auf“ zu lesen; bei Mt und Lk einmütig *εἰς*.

[39]) Vgl. Plat. rep. X, 15, 619 a: *ὅπως ἂν ᾖ . . . ἀνέκπληκτος ὑπὸ πλούτων τε καὶ τῶν τοιούτων κακῶν καὶ μὴ ἐμπεσὼν εἰς τυραννίδας καὶ ἄλλας τοιαύτας πράξεις πολλὰ μὲν ἐργάσηται καὶ ἀνήκεστα κακά, ἔτι δὲ αὐτὸς μείζω πάθῃ.*

jenigen eingeführt, „welche auf das gute Land gesät wurden“, — hier *σπαρέντες*, nicht *ἐσπαρμένοι* (V. 15) oder *σπειρόμενοι* (V. 16, 18), vielleicht andeutend, daß der Vorgang der Aussaat als ein längst abgeschlossener, durch längere Frist vom Ziel der reichen Ernte getrennter betrachtet werden soll. Wenn sie das Wort gehört haben, heißen sie es freundlich willkommen, *παραδέχονται*,[40]) nicht bloß *λαμβάνουσιν* V. 16 oder *δέχονται* (Lk 8, 13 von den Hörern der zweiten Gruppe) und bringen Frucht „eins 30, eins 60 und eins 100“,[41]) neutrisch ausgedrückt (s. z. B. Lk 1, 35; Mt 1, 20; Jo 17, 2; 6, 37; 1 Jo 5, 4; Hb 7, 7; 12, 13; 1 Kr 1, 25; vgl. Blaß § 32, 1), wenn nicht das *ἕν* als Multiplikationszeichen zu fassen ist:[42]) 30fach usw. (Dan 3, 19 חַד שִׁבְעָה eins sieben = *ἑπταπλασίως*)

7. Von der Erkenntnis der Jünger Jesu (4, 21—25).

a. Die Jünger sollen ihre Erkenntnis leuchten lassen wie ein Licht (4, 21—23; Lk 8, 16. 17; 12, 2; vgl. Mt 5, 15; 10, 26).

Der Leser würde nichts Wesentliches vermissen, wenn er vom 20. Verse gleich zum 33. überginge, um so weniger, als der dort wieder hervortretende Gedanke der Unterscheidung zwischen dem

---

[40]) Ähnlich AG 2, 41: *ἀποδέχονται*. Häufiger ist in dieser und ähnlicher Verbindung *δέχεσθαι* Lk 8, 13; AG 8, 14; 11, 1; 17, 11; 1 Th 1, 6; 2, 13; Jk 1, 21; 2 Kr 6, 1; *παραδέχεσθαι* nur an unserer Stelle in den Ev (außerdem im NT noch AG 15, 4 [al. l. *ἀπεδέχθησαν*]; 16, 21; 22, 18; 1 Tm 5, 19; Hbr 12, 6 [= Spr 3, 12 LXX]; 2 Mos 23, 1).

[41]) Cram. Caten. 304 (nicht bei Matthäi): *πολλὴ ἡ φιλανθρωπία τοῦ γεωργοῦ, ὅτι καὶ τοὺς πρώτους ἀποδέχεται καὶ τοὺς δευτέρους οὐκ ἐκβάλλει καὶ τοῖς τρίτοις δίδωσιν χώραν.* — Mt 25, 14 ff. — Früh war die Auslegung beliebt, wie sie z. B. Hier. zu Mt 13, 23 gibt: centesimum fructum virginibus, sexagesimum viduis et continentibus, tricesimum casto matrimonio deputantes. *Honorabiles enim nuptiae et cubile immaculatum* (Hbr 13, 4). Quidam nostrorum centesimum fructum ad martyres referunt: quod si ita est, sancta consortia nuptiarum excluduntur a fructu bono (ungerechtes Urteil des Hier.!). Vgl. Hier. in Jovinian., Cypr. de hab. virg. c. 21, Athan. ep. ad Ammon. monach., Greg. Naz. orat. 28. Aug. de virg. 46; Aug. quaest. evang. I, 9: centesimum martyrum, propter satietatem vitae vel contemptum mortis; sexagesimum virginum, propter otium interius, quia non pugnant contra consuetudinem carnis; solet enim otium concedi sexagenariis post militiam vel post actiones publicas; trigesimum coniugatorum, quia haec est aetas praeliantium; ipsi enim habent acriorem conflictum, ne libidinibus superentur. Bei der 100fachen Frucht weisen die Alten gern hin auf Isaak 1 Mos 26, 12.

[42]) So Wellh. zu Mt 13, 8 S. 67; anders früher zu Mr 4, 8 S. 31, wo er *ἐν* lesen wollte, welches Mt unrichtigerweise als *ἕν* gelesen und mit *ὃ μὲν . . . ὃ δὲ* wiedergegeben habe.

Volk und den Jüngern des Herrn ohne Zweifel auf 4, 10ff. zurückweist. Anderseits erscheint die durch ἐγένετο κατὰ μόνας (4, 10) beschriebene Situation nicht als geeignet dafür, daß der Herr das, was zunächst folgt, vor einer größeren Volksmasse geredet haben sollte; und daß der Schauplatz verändert worden sei, ist mit keiner Silbe angedeutet, was gerade bei dem Detailmaler Mr geschehen wäre, wenn 4, 21 ff. eine wesentlich andersartige Szenerie vorausgesetzt werden sollte. Wir werden also die V. 21—32 berichteten Worte als in erster Linie für die Jünger bestimmt zu denken haben. Das schließt hier nicht aus, sondern ein, daß sich auch allerlei Leute aus dem Volk hinzufanden, die einen weiteren Zuhörerkreis bildeten. Denn man erkennt bald, laß sich die Worte V. 21—25 als eine besondere Doppelgruppe von parabolischen Aussprüchen von dem Folgenden absondern und in ausschließlicher Weise den Jüngern gelten, daß dagegen dann V. 26—29 und V. 30—32 zwei ausführlichere Gleichnisse von mehr populärer Art bringen. Dabei will es auch nicht außer acht gelassen sein, daß es V. 21 und 24 beidemal heißt ἔλεγεν αὐτοῖς, nämlich den Jüngern, V. 26 und 30 aber bloß ἔλεγεν: in den beiden letzten Fällen ist der Hörerkreis wieder umfassender. Aus allem ergibt sich, auch ohne daß der Erzähler es ausdrücklich zu bemerken brauchte, daß, im Verhältnis zu V. 10—24, in V. 25 wieder eine veränderte Szenerie den Hintergrund bildet. Jedenfalls ist da wieder eine große Volksmasse um den Herrn. Obwohl wir nachher lesen werden (V. 34b), daß der Herr seinen Jüngern, wenn er mit ihnen war, alles, was ihnen an seinen Parabeln dunkel erscheinen mochte, aufzulösen pflegte, so hat der Evangelist doch keine weitere Deutung als die vom Säemannsgleichnis mitzuteilen für nötig erachtet, sei es, daß die ihm zur Verfügung stehende Stoffüberlieferung solche Ausdeutungen nicht weiter bot, sei es, daß er es dem Leser überlassen wollte, selbst, in Anwendung des Satzes: wer Ohren hat zu hören, der höre! (V. 23), die jedesmalige Anwendung zu vollziehen. Zwar nimmt sich V. 22 als eine Ausdeutung des Gleichnisses V. 21 aus, aber die dort ausgesprochene Sentenz ist doch so allgemein, daß sie notwendig selbst wieder einer bestimmten Auslegung und Anwendung bedarf, wenn sie gerade an unserer Stelle ihrem Zweck entsprechen soll. Ohne Zweifel ist nun nicht bloß V. 21—23, sondern auch V. 24f. so oder anders vom Hören die Rede, selbstverständlich des Wortes Gottes, das sich in die Predigt vom geheimnisvollen Wesen des Gottesreichs zusammenfaßt, wie auch noch V. 26ff. unter dem σπόρος eben dieses Wort zu verstehen ist.

Der Herr schildert in der kleinen Parabel V. 26, wie unnatürlich, widersinnig und zweckwidrig es wäre, wenn ein Licht

zu dem Zweck in ein dunkles Zimmer hineinkäme (ἔρχεται,[43]) das Licht erscheint personifiziert, vgl. Jes 60, 1), um unter den Scheffel[44]) oder unter das Ruhebett gesetzt zu werden. In jenem Falle würde es sofort erlöschen, in letzterem Falle würde nur der kleine und niedrige Raum unter dem Boden des Bettes zwischen den Tragfüßen erhellt werden. Auf den Leuchter muß die Leuchte gesetzt werden, wenn sie ihren Zweck erfüllen soll. Darin spricht sich ein allgemeingültiges Gesetz aus (22): es gibt überhaupt nichts[45]) Verborgenes, es sei denn zu dem Zweck, daß es einmal offenbar gemacht werde; oder, wenn man die LA ohne ἵνα (ἐὰν μὴ φανερωθῇ) bevorzugt:[46]) es wird ganz gewiß einmal offenbar gemacht werden; und anderseits: es ist auch nichts — man ergänze τὶ — Verhohlenes geschehen, damit es unentdeckt bleibe, sondern vielmehr, damit es an die Öffentlichkeit komme. Die Anwendung, welche Jesus seinen Hörern zu machen überläßt, wird die sein, daß die Jünger Jesu in der ihnen verliehenen Erkenntnis des am Himmelreich haftenden Geheimnisses ein Licht besitzen, das sie zweckentsprechend gebrauchen sollen, ein Licht, welches gewiß alles Verborgene, das will hier sagen, alles zuvörderst noch Unverständliche ins Tageslicht rücken werde, und das sie dementsprechend nicht in falscher Zurückhaltung verdecken sollen, daß es überhaupt nicht leuchtet und selber ausgeht, noch so ungeschickt und zweckwidrig anwenden dürfen, daß es nur eine kümmerliche

---

[43]) Es fehlt nicht an alten vermeintlichen Textbesserungen, z. B. ἅπτεται D it[5] (vgl. Lk 8, 16: ἅψας).

[44]) μόδιος ein Getreidemaß. 1/6 medimnus, 16 sextarii, 8,67 Liter.

[45]) Das τὶ, in B D u. a. fehlend, ist für einen vernünftigen Sinn unentbehrlich, wenn man nicht ὃ ἐὰν μὴ lesen will. Letzteres aber ist Korrektur (vgl. Lk 8, 17).

[46]) Die LA schwanken; ἐὰν μὴ ἵνα: ℵ B Δ min; ἀλλ' ἵνα: D 49; it[4]: ἐὰν μὴ ohne ἵνα: A C K L Π min. Die letztere LA ist die schwierigste und wahrscheinlich die ursprüngliche (Griesb. und Tschdf[7] haben sie im Text). Dann ist sie wahrscheinlich als Wiedergabe eines אם-לא zu fassen (vgl. Delitzsch, Kommentar zur Genesis[4], S. 368) = „ganz gewiß“. Aber auch wenn diese Auslegung als unstatthaft gelten sollte, wird man nicht mit Fritzsche z. d. St. S. 129 behaupten dürfen: „quod plane absurdum“, sondern wird zu erklären haben: Es ist nichts eigentlich verborgen und versteckt, wenn es nicht offenbar gemacht wird, wenn es also stets finster bleibt. Erst aus dem einmal kund werdenden Gegensatz zum Licht kommt die Natur des Verborgenen ans Licht. Verborgen verdient etwas nur unter der Voraussetzung zu heißen, daß es einmal offenbar gemacht wird. Darin liegt allerdings auch dies, daß es Verborgenes geben muß, damit das Licht in seine Wirksamkeit trete, aber zunächst doch der Gedanke, daß etwas noch schlimmer als „verborgen“ sein, daß es gleichsam die Finsternis selbst sein muß, falls es von der Kraft des Lichtes nicht überwunden wird. Κρυπτόν kann etwas nicht bleiben, sobald es mit Licht in Berührung kommt; ist das Ergebnis nicht das φανερωθῆναι, so sinkt es tiefer hinab, in die Finsternis. — Gewaltsam und unnötig muß die Fassung Nösgens heißen, das Subjekt zu οὐ γάρ κτλ. sei ὁ λύχνος.

Leuchtkraft entwickelt. Die Jünger werden die Aufgabe zu erfüllen haben, das Licht ihrer Erkenntnis leuchten zu lassen in einer Welt, welche Finsternis zu ihrem beherrschenden Wesen hat. Vom Leuchtenlassen der guten Werke ist hier nicht die Rede (Mt 5, 16). Ein Diktum, wie das V. 21 f., konnte selbstverständlich, je nach dem Zusammenhang, verschieden bezogen werden, und ist sicherlich von Jesus zu verschiedenen Malen und in verschiedenerlei Sinn ausgesprochen worden (vgl. Mt 5, 15; 10, 26; Lk 12, 2).

b. Wachstum in der Erkenntnis als Frucht des Erkenntnistriebes (4, 24. 25; vgl. zu V. 24b: Mt 7, 2; Lk 6, 38; zu V. 25: Mt 13, 12; zu V. 24a u. 25: Lk 8, 18).

Die das kleine Stück vom Licht der Erkenntnis abschließende wiederholte Mahnung, daß es auf das Hören ankomme (V. 23), leitet zum Folgenden über, wieder einer maschalartigen Rede. Die Jünger sollen zusehen, scharf ins Auge fassen,[47] was es um das Wesen dessen ist (*τί*,[48]) quid et quale sit (Grotius), was sie hören. In dem Maße, als sie sich eines Hinblickens befleißigen, das dem Inhalt des Gehörten angemessen ist, eine von heiliger Kontemplation begleitete Aufmerksamkeit hinzubringen, um den wesentlichen Inhalt des Gehörten, nämlich des Gotteswortes, zu erfassen, wird ihnen auch Erkenntnis verliehen;[49] ja, es wird ihnen noch darüber hinaus gegeben werden (V. 24). So ist das *καὶ προςτεθήσεται* zu fassen.[50] Das Verlangen der Jünger nach wachsender Heilserkenntnis ist gemeint. Es bewährt sich hier — vgl. zum *γάρ* den gleichartigen Anschluß V. 22 — der Satz, daß, wer hat, dem gegeben werden wird.[51] Entsprechend wird freilich auch die erschütternde Kehrseite zur Wahrheit, daß nämlich von dem, der nicht hat, auch das, was er hat, weggenommen werden wird (V. 25). Wer aufrichtiges und ernstes Verlangen nach Erkenntnis besitzt

---

[47]) Bengel: Visus, nobilior, moderatur auditum; oculus, non auris, se movet.

[48]) Lk hat: *πῶς*, was einen anderen Sinn ergibt.

[49]) Vgl. Euthym. Zigab.: *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε τὴν προσοχήν, ἐν τῷ αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν ἡ γνῶσις.*

[50]) Diese Worte vom vorigen durch einen Punkt abzutrennen und zum folgenden zu ziehen (so Er. Klostermann), liegt kein Grund vor, aber auch die Parenthesierung von *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν* und die unmittelbare Verbindung von *καὶ προςτεθήσεται* mit *βλέπετε* ist untunlich. Die Worte *τοῖς ἀκούουσιν* hinter *ὑμῖν* am Schluß von V. 24 (Rec.) sind ein alter Zusatz, der bei den meisten und besten Zeugen fehlt.

[51]) Originell die Erklärung in PsHier. brv. (zu Lk 8, 18): *qui habet dabitur ei* = qui habet filium, dabitur ei et pater. Vgl. Spr 1, 5: *τῶνδε γὰρ ἀκούσας σοφὸς σοφώτερος ἔσται.*

und dasselbe beim Hören in Wirksamkeit setzt, der wird erfahren, daß dieser Fonds durch die Predigt des Herrn, hier also durch die Parabeln, wächst. Wer aber jenes Hinsehen (*βλέπειν*) nicht übt, d. i. wer des bei den Jüngern Jesu billig vorauszusetzenden energischen Erkenntnistriebes ermangelt, der wird, wenn er Jesu Worte vernimmt, durch ein göttliches Gericht selbst das geringe Maß von geistlicher Erkenntnis, das er etwa noch hatte, einbüßen. Vgl. Mt 13, 12 (anders 25, 29); Rm 1, 21 f.

8. Die von selbst der Ernte entgegenwachsende Saat 4, 26—29.

Erst die beiden folgenden Gleichnisse, beide mit einem schlichten *καὶ ἔλεγεν* eingeleitet, haben es ausdrücklich (V. 26 a. 30) mit dem Reiche Gottes zu tun, obwohl schon, wie aus V. 11 ff. hervorging, alle hier in Betracht kommenden Parabeln das *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* betrafen. Das erste, nur bei Mr sich findende, beginnt: „So verhält es sich mit dem Reiche Gottes, wie wenn[52]) ein Mensch den Samen auf das Land wirft; und er schläft ein und er steht auf Nacht und Tag, und der Same sprießt und wird lang, während er es selber nicht weiß" (26. 27). Die Rede wird lebhafter und frischer, wenn man die 3. Pers. Sing. der Verba *καθεύδειν, ἐγείρεσθαι, βλαστᾶν, μηκύνεσθαι* nicht mehr von *ὡς ἐάν* abhängen läßt, sondern, in der Voraussetzung, daß die Konjunktive eine Umbildung nach *βάλῃ* darstellen, die indikativische Fassung, die von vielen Zeugen geboten wird, bevorzugt. Das *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* sollte man nicht übersetzen: er weiß selbst nicht wie (so z. B. wieder Wellhsn., Er. Klostermann); unmöglich könnte das schlichte unbetonte *ὡς* so heißen, statt dessen es etwa hätte lauten müssen *καὶ πῶς γίνεται* oder *καὶ τὸ πῶς*. Es heißt auch nicht: „daß er es nicht weiß", denn *ὡς* in konsekutivem Sinn ist kaum zu belegen,[53]) sondern wie it und vg die Stelle wiedergegeben: dum nescit ipse. Es ist der temporale Gebrauch des *ὡς*; vgl. Jo 12, 35: *ὡς τὸ φῶς ἔχετε* nach guten Zeugen (Gl 6, 10; Lk 12, 58) eigentlich: „jetzt wo" (Blaß § 78, 3, S. 278), aber ohne Zweifel übergehend in die Bedeutung während, an unserer Stelle fast soviel als indem, die Gleichzeitigkeit betonend: „ohne daß er es weiß".

---

[52]) Man lese mit A C u. v. a., den meist. it., vg, S[1] (Ss fehlt von 4, 18—41), Rec., Ti[7] *ὡς ἐὰν (ἂν)*, nicht bloß *ὡς* (ℵ B D u. a.) *ἄνθρωπος βάλῃ*. Letzteres wäre zu hart, „eine von den grammatisch unmöglichen LA, welche man den alten Majuskeln zu Liebe den Schriftstellern imputiert, während es auf der Hand liegt (vgl. Weiß), daß vor AN *θρωπος* EAN (AN nach C) ausgefallen ist" (Blaß, textkr. Bem. zu Mr S. 60).

[53]) S. Blaß S. 228; bei Joseph. steht *ὡς* konsek. = *ὥστε*, aber mit dem Infin.

Wenn man das ὡς hier „wie“ bedeuten läßt, soll mit dem durch diese Partikel eingeleiteten Sätzchen gesagt sein, daß dem Ackersmann, der den Samen gesät hat, die Art und Weise, wie das Aufsprießen und Langwerden der Saat geschieht, ein undurchdringliches Geheimnis bleibe. Für uns kann, wenn αὐτός auf ὁ ἄνθρωπος bezogen wird, der Sinn nur der sein, daß der Mensch sich in einer bis zum Nichtwissen sich steigernden Sorglosigkeit und Nichtbeachtung betreffs der von ihm ausgesäten und sich kräftig entwickelnden Saat befindet. Aber das kann doch nicht behauptet werden. Wohl tut der Mensch, von dem im Gleichnis die Rede ist, nachdem er einmal die Säearbeit vollbracht hat, in seinem Beruf an der Saat bis zur Ernte nichts, so daß sein ganzes Tun und Treiben in die zwei Verba *καθεύδειν καὶ ἐγείρεσθαι νύκτα καὶ ἡμεραν* befaßt wird. Aber selbstverständlich nimmt er ernstestes Interesse an dem Gedeihen seiner Feldfrucht. Wüßte er nicht darum, wie könnte er zur Zeit der Ernte seine Sichel aussenden? Darum wird man versucht sein, das αὐτός auf ὁ σπόρος zu deuten, wie schon Erasmus tat.[54]) Man muß sich nur gegenwärtig halten, daß der Ausdruck schon gewählt ist mit Rücksicht auf die Sache, welche versinnbildet werden soll. Da erscheint das, was im Gleichnis selbstverständlich und darum überflüssig erscheinen könnte, nämlich dieses Nichtwissen um das eigene entwicklungsmäßige Wachstum, als etwas Charakteristisches für denjenigen, in dessen Herzen der Same des Gotteswortes Wurzel geschlagen hat. Es wird dadurch das allmähliche, urwüchsige Werden und Sichentwickeln des ausgesäten Korns zur reifen Frucht in höchst angemessener Weise bezeichnet: wie jemand bei normaler Entwicklung des Leibes selber von dem Wachstum nichts merkt, so gilt es auch von seinem geistlichen Leben, welches auf einer Neugeburt aus Gott beruht. Vgl. noch Mt 6, 3; 25, 38 f. Dieser Auffassung dient nur zur Bestätigung, was wir weiter lesen: *αὐτομάτη*[55]) *ἡ γῆ καρποφορεῖ κτλ.*, ohne das von vielen Zeugen (auch Rec.) hinzugefügte *γαρ*. „von selbst“, nicht bloß ohne Zutun des Säemanns, sondern auch ohne daß der Saat irgendwelche mitwirkende und verdienstliche Reflexion zuzuschreiben wäre, bringt die Erde lediglich durch eine in ihr liegende Kraft Frucht hervor, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann vollen[56]) Weizen in der Ähre (V. 28). Dann aber,

---

[54]) Erasmus wollte freilich wunderlicherweise auch schon zu *ἐγείρηται ὁ σπόρος* Subjekt sein lassen. Auch schon Ps Hier.: exurgit semen nocte et die. — Vgl. übrigens Bengel, der, nachdem er zuvörderst in üblicher Weise das *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* auf Gott bezogen hat (deus eos, sc. homines, quodam modo sibi ipsis permittit), fortfährt: Potest tamen hoc referri ad ipsum hominem fidelem.

[55]) Zu *αὐτόματος* vgl. LXX 3 Mos 25, 5. 11 von den im Sabbath- und Jobeljahr ohne Aussaat, wildwachsenden Feldfrüchten.

[56]) Die LA *πλήρης* (B: *πληρες*; *ὁ* add D) *σιτος*, von BD geboten, ver-

wann die Frucht herausgibt,[57]) selbstverständlich *σῖτον*,[58]) sendet er alsbald die Sichel, weil die Ernte bereitsteht[59]) (V. 29).

Der Sinn des Gleichnisses kann nicht zweifelhaft sein. Es handelt ebenso wie das erste, das vom Säemann, von Vorgängen, die das Kommen des Reiches vorbereiten. Denn die Sendung der Sichel und das Abernten des Fruchtfeldes kann nichts anderes bedeuten als die Aufrichtung des messianischen Reiches (vgl. Off 14, 15), dessen Mitglieder reifem Weizen gleichen müssen. Aber während in jenem Gleichnis veranschaulicht werden sollte, wie verschiedenartig sich die Menschen, welche durch göttliche Veranstaltung zum Eingehen ins Himmelreich tüchtig gemacht werden sollen, zu dieser göttlichen Ordnung stellen, also, daß bei weitem nicht alle, sondern nur einige und auch diese wieder in mannigfacher Abstufung schließlich das gottgewollte Ziel erreichen, hat es unser Gleichnis lediglich mit solchen zu tun, welche das Wort Gottes aufnehmen, wie der gute Acker die Saat.[59a]) Von irgendwelcher abnormer, mit Gottes Heilsabsichten nicht übereinstimmender Entwicklung wird hier ganz abgesehen. Die normale, gottgefällige Entwicklung aber ist eine solche, daß der Säemann nichts zu tun hat als für Aussaat des Samens, für Darbietung des Wortes, zu sorgen — daß darin eine Herrichtung des Ackers beschlossen ist, versteht

---

dient keine Billigung; man bleibe bei *πλήρη σιτον* (א A C² L Δ u. a.), wenn man nicht *πλήρης σιτον* lesen will, so C* (?) Σ und min.; wovon W-H urteilen: probably right; und allerdings wird *πλήρης* öfter, im NT „in merkwürdig großem Umfange", auch in Papyrusurkunden, indeklinabel gebraucht, Blaß § 31, 6. Andere Varianten: *πλῆρες σιτον* und *πληροι σιτον* (Subj. *η γῆ*: füllt an).

[57]) Ob *παραδοῖ* (א* B D Δ) oder *παραδῷ* (א^c A C u. a.) zu lesen ist, macht bekanntlich keinen Unterschied; beides ist Konjunktiv, Blaß § 23, 4.

[58]) Es ist sehr hart, zu *παραδοῖ* das Reflexiv *ἑαυτόν* zu ergänzen. Eher ist *παραδιδόναι* hier im Sinne von „gestatten" zu nehmen = wenn die Frucht reif genug ist; vgl. zum Sprachgebrauch Herod. 7, 18: *ποίεε οὕτω, ὅκως τοῦ ϑεοῦ παραδιδόντος τῶν σῶν ἐνδεήσῃ μηδέν*, Polyb. 21, 43 (al. 22, 24), 9: *τῆς ὥρας παραδιδούσης*. It: cum mutaverit fructum oder wie vg: et cum se produxerit fructus (wenigstens haben die besten Handschriften das se; die übliche vg hat es nicht), Blaß konjiciert *ὁ καιρός* für *ὁ καρπός* (textkr. Bem. S. 60), mit Vergleichung von Polyb. 21, 43, 9 (s. o.), Mt 21, 34: *ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν*, Mr 12, 2 u. a. m. — Eigentümlich S¹: ܐܝܟܐ ܕܢܫܡܢ ubi pinguis factus fuerit. Ob dem Übersetzer irgendwelcher mit *λιπαρός, λιπαίνειν* zusammenhängender Ausdruck vorlag? S³: ܐܝܟܐ ܕܡܐ ܕܐܫܬܡܠܝ ubi perfectus fuerit. Man könnte auch versucht sein, einen aramäischen Grundtext vorauszusetzen, der geschrieben lautete: נשׁלם, entweder imperf. aphel = tradet oder imperf. peal = consummabit. S³ fehlt.

[59]) Vgl. Joel 4, 13 LXX: *ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν ὁ τρυγητός*. Off 14, 15: *πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ ϑέρισον, ὅτι ἦλϑεν ἡ ὥρα ϑερίσαι, ὅτι ἐξηράνϑη ὁ ϑερισμὸς τῆς γῆς*.

[59a]) Cat. Cram. 310: *αὕτη ἡ παραβολὴ περὶ τῶν δικαίων εἴρηται μόνων*.

sich von selbst, und wird nicht erst hervorgehoben —, und sie geschieht so ebenmäßig, still und unbemerkt, daß selbst die, welche anfangen, Pflanzen Gottes zu werden, von ihrem stufenweis geschehenden Wachstum kein auf Reflexion und Berechnung beruhendes Wissen haben, vielmehr ihren neuen Stand und ihr neues Leben als etwas ihnen durchaus Angemessenes und Natürliches empfinden. Das beruht auf der in ihnen liegenden göttlichen Schöpferkraft. Wie es eine der Erde innewohnende Naturkraft gibt, so auch eine den Menschen, wie er vom Fleisch geboren ist, heiligende, einem ewigen Ziel, dem Reiche Gottes, entgegenführende und dafür erziehende Kraft. Darin liegt für die Jünger die Lehre, daß sie zwar das Ihre wohl ausrichten sollen, nämlich in den Menschenherzen durch Predigt des Wortes die *μετάνοια* zu wecken und sie dadurch für das Himmelreich geschickt zu machen, daß sie aber das Weitere Gott zu überlassen haben.[60]) Ob der *ἄνθρωπος* auf Christus gedeutet werden darf, ist doch sehr fraglich.[61]) Jedenfalls hüte man sich, die Deutung bis ins Einzelne hinein durchführen zu wollen.[62])

9. Das Himmelreich unter dem Gesichtspunkt des kleinsten Anfangs und des größten Ausgangs (4, 30—32; vgl. Mt 13, 31. 32; Lk 13, 18. 19).

Noch ein Gleichnis, das letzte in unserer Erzählungsreihe, fügt der Evangelist an die schon berichteten an. Charakteristisch ist die als Einleitung dienende doppelgliedrige rhetorische Frage. Dabei fällt auf, daß der Herr sich der 1. Pers. Plur.[63]) bedient, ohne

---

[60]) S. Steinmeyer, die Parabeln des Herrn S. 28f

[61]) Bengel: Cum hoc homine confertur deus et Christus, ad describendas aetates et gradus totius ecclesiae christianae.

[62]) Cat. Cram. 309: das Einschlafen bezeichne Jesu Himmelfahrt, wie es anderswo heiße: *ἀπεδήμησεν*, das *ἐγείρεσθαι* gehe auf den Gedanken *ἐξεγέρθητι, ἵνα τί ὑπνοῖς, κύριε; κτλ.* (Ps 44, 24): der Herr sorge für seine Gläubigen durch freundliches Spenden seiner Gnade, aber auch durch schwere Trübsale. Das *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* und das *αὐτομάτη* (Cat. bietet *αὐτομάτως*) deute darauf, daß Gott die Menschen nicht zwinge zum Heil, sondern ihnen ihr *αὐτεξούσιον* unverkürzt lasse. — Als Probe allegorischer Auslegungen stehe hier die Deutung in Ps H. brev.: Homo, qui seminavit, ostendit doctorem; quod seminavit: verbum divinum; in terra: in corda hominum; dormientem: nescientem; per noctem adversitatem sive ignorantiam ostendit, per diem vero prosperitas sive scientia ostenditur, per germen compunctio cordis, per herbam fides operum, per spicas perfectio operationis; plenum fructum in spica: ostendit consummationem operum; per falcem amputatio praesentis vitae et consummatio saeculi ostenditur.

[63]) In dieser Fassung singulär im NT. Lk 13, 18 bietet in dem zweiten Gliede den Sing.: *τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλ. τ. θ. καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν* (vgl. 13, 20). Mt verzichtet auf die Frageform und den Parallelismus

Zweifel auch in pädagogischer Absicht. Es ist das die Weise eines Lehrers, welcher sich mit seinen Schülern zusammenfaßt, um sie zur Aufmerksamkeit und zu geistiger Mitarbeit anzuhalten.[64]) Zugleich aber will der Herr den Gegensatz zwischen sich und seiner Jüngerschar[65]) einerseits und der Volksmasse anderseits andeuten. Nicht nur die Jünger, sondern auch die Menge umher sind als Hörer zu denken. Die erste Frage lautet mehr allgemein: „Wie, πῶς" — nicht aber, wie viele Zeugen nach Lk 13, 18 konformieren, τίνι — „sollen wir das Reich Gottes ähnlich machen, abbilden?" Die zweite, nicht mit καί, sondern, um die Zuhörer gleichsam zur Wahl zwischen zwei Fragen aufzufordern, so aber, daß der Herr selber das Schwergewicht auf die zweite Aussage legt, mit ἤ eingeleitete Frage lautet bestimmter: „in welcher Parabel[66]) sollen wir es fassen?" (V. 30). Die erste Frage geht lediglich auf den zur Hervorhebung des springenden Punkts bedeutsamen und notwendigen Hauptbegriff, das Senfkorn; das zweite auf die ganze um diesen Begriff gruppierte parabolische Erzählung. Die erste findet ihre Antwort in den Worten: ὡς κόκκῳ[67]) σινάπεως, die zweite in dem, was sich daran anreiht. „Wie einem Senfkorn" mag das Reich Gottes ähnlich gedacht werden — das vergleichende ὡς klingt pleonastisch —, „welches, ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, nicht: wann es gesät wird, sondern: noch wann es schon auf die Erde hingesät ist, kleiner als alle Sämereien, die auf der Erde wachsen, und wann es gesät ist, aufsteigt und größer wird als alle Krautpflanzen und große Zweige hervorbringt, so daß die Vögel des Himmels unter seinem Schatten ihre Behausung haben[68]) (vgl. Hes. 17, 23; 31, 6; Dan 4, 9). Schwerfällig wird die Rede allerdings durch das wiederaufgenommene καὶ ὅταν σπαρῇ, aber ein Anakoluth liegt nicht eigentlich vor, als ob es heißen müßte ἐστιν für ὄν (Rec. mit nicht wenigen Zeugen). Gleich nach

membrorum; er hat nur: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. ϑ. (ebenso 13, 33). Vgl. die einfache Frage zur Einleitung eines Gleichnisses Lk 7, 31; Mt 11, 16; Lk 13, 20. —

[64]) Blaß § 48, 4: in einer auch uns geläufigen Weise werden die Hörenden in die Überlegung hineingezogen.

[65]) Jesus spricht nie von sich allein im Plural: Jo 3, 11 schließt er sich mit den sonst von Gott berufenen Werkzeugen, den Propheten, auch Johannes dem Täufer zusammen.

[66]) Das ποίᾳ entstand, wo vorher das τίνι eingedrungen war. Die Fassung der Rec: ἐν ποίᾳ παραβολῇ παραβάλωμεν αὐτήν (A D Π u. a., viele it) ist alte erleichternde LA. Man übersetze das ϑῶμεν nicht: darstellen, sondern im eigentlichen Sinne: hineinlegen, fassen. Die Parabel ist die Hülle für den Gedanken.

[67]) Vielleicht ist κόκκον zu lesen (Ti[7], A C L u. a., it vg: sicut granum).

[68]) κατασκηνοῖν liest cod B* hier und Mt 13[32] (hier auch D), auch ἀποδεκατοῖν Hb 7, 5 B D* und φιμοῖν 1 Pt 2, 15 ℵ*. Dieses . . . οῖν in den Text zu nehmen, liegt kein Grund vor, s. Blaß § 22, 3, S. 49 f.: „Die Endung — οῖν steht für das NT wenig fest." Lk 9, 31 haben alle Unzialen πληροῦν, nur min z bei Scriv. πληροῖν.

der Aussaat noch so klein, und nochmal sei es gesagt[69]): nach der Aussaat, schreitet das Korn bis zu der größten Ausdehnung innerhalb seiner gleichartigen Umgebung empor.

Der überraschende Gegensatz vom kleinsten Anfang und einer am Ende erreichten stattlichen, alles Ähnliche überragenden Größe ist es, und zwar dieser Gedanke ausschließlich, worauf es in diesem Gleichnis abgesehen ist. Das Senfkorn war populäres Bild für das Kleine und Unbedeutende,[70]) vgl. noch Mt 17, 20; Lk 17, 6. So ist es beim Himmelreich. Wie, von wem, wodurch das Senfkorn aufs Land geworfen wird, wohin es fällt, darauf haben die Synoptiker, d. h. darauf hat die urkirchliche Überlieferung, wie es scheint, keinen Wert gelegt. Mt und Lk erwähnen zwar einen *ἄνθρωπος* (vgl. Mr 4, 26) der das Korn nimmt und auswirft, Mr aber spricht nur vom Gesätwerden; und während Mr das Korn *ἐπὶ τῆς γῆς* fallen läßt, besondert sich die Darstellung des Mt auf das Ackerfeld, *ἐν τῷ ἀγρῷ*. und bei Lk auf einen Garten, *εἰς κῆπον*. So wird auch der Zug, daß die Vögel des Himmels unter dem Schatten des Senfbusches Unterschlupf fanden, nicht weiter gedeutet werden sollen: er soll nur die Größe des Strauches mit illustrieren helfen, welche außerdem noch bei Mt und Lk durch den fast hyperbolischen Ausdruck *δένδρον* und bei Mr durch den Zusatz *μεγάλους* zu *κλάδους* sowie durch das *δύνασθαι* V. 32b besonders kräftig hervorgehoben wird. Groß und mächtig wird einst die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* dastehen, Aber ihre Anfänge sind, in mannigfachster Weise, bei Jesus selbst, wie bei seinen Jüngern, klein und verächtlich. Mögen sich die Jünger dadurch in Ausrichtung ihres Berufs dermaleinst nicht stören lassen! Vgl. Mt 10, 25; 16, 24ff.; Joh 15, 18ff.; 1 Kr 1, 26ff, 4, 8ff.; 2 Kr 4, 17f.; Rm 8, 17ff.; 1 Pt 1, 6 u. v. a.

Schlußbemerkungen zu den Parabeln 4, 33. 34 (vgl. Mt 13, 34).

Der Evangelist beschließt den Parabelabschnitt mit drei bedeutsamen Reflexionen über die parabolische Lehrweise Jesu. Zunächst hören wir, daß er zu ihnen, nämlich dem Volk, in vielen derartigen Gleichnissen zu reden die Gewohnheit gehabt habe (*ἐλάλει*). Er konnte darauf rechnen, daß den Lesern von V. 1 her, vgl. 11. 26. 30, klar war, wer unter den *αὐτοῖς* gemeint sei.[71]) Wenn

---

[69]) Möglicherweise ist für das zweite *σπαρῇ* zu lesen *παρῇ*: wenn es da ist, erschienen ist, wie ein erwarteter Besuch (zum Sprachgebrauch vgl. z. B. LXX Spr. 1, 27, Jes 30, 13; Klgl 4, 18; Joel 2, 1; 4, 13 [?]; Mt 26, 50). Solange das Korn noch unter der Erde ist, ist es abwesend. —

[70]) S. z. B. Lightfoot, hor. hebr. zu Mt 13, 32.

[71]) Übrigens ist „Jesus" selbst seit 3, 7 gar nicht mit Namen ge-

Mr hinzusetzt: „entsprechend dem, wie sie zu hören vermochten", will er offenbar nicht bloß auf die Quantität, auch nicht bloß auf die Qualität der Parabeln Jesu hindeuten, sondern beides betonen: viele derartige Parabeln standen Jesu zur Verfügung und nahm er auch in Gebrauch, wenn er lehrte; aber jedesmal nie mehr, als seine Hörer ohne Ermüdung ertragen konnten, und allemal waren sie von der Art derer, welche der Evangelist mitgeteilt hat, nämlich leicht behältliche, geistvolle, interessant geformte, der Fassungskraft der Hörer angepaßte Beispiele und Geschichten aus dem Menschenleben und der Natur, wenn auch immer mit der Tendenz, das geheimnisvolle Wesen des Gottesreiches wiederzuspiegeln. Von Jesus als Parabelerzähler hat der Hörer nicht den Eindruck, als ob die Auffindung von Gleichnissen auf Grund mühevoller Überlegungen beruhe (Sir 13, 26). Das zweite ist dies, daß der Herr überhaupt nicht ohne Gleichnis (*χωρὶς παραβολῆς*) zu ihnen zu reden pflegte (wieder *ἐλάλει*). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er nur in ausgeführten Parabeln zum Volke sprach, sondern lediglich dies, daß jeder Lehrvortrag mit irgendwelcher Parabel oder parabolischer Wendung durchsetzt war, eine Rede „mit Salz gewürzt", Kol 4, 3. Das dritte endlich, das der Evangelist hier als bedeutungsvoll hervorhebt, ist dies, daß der Herr abgesondert von den andern, *κατ' ἰδίαν* (vgl. 6, 31 f.; 7, 33; 9, 2; 13, 3; AG 23, 19; Gl 2, 2; *κατὰ μόνας* oben V. 10) seinen [72]) Jüngern alles auflöste.[73]) Während bei Lk ein Parallelstück zu diesen den Parabelabschnitt in angemessener Weise abschließenden Versen völlig fehlt, findet sich bei Mt wohl (13, 34 f.) ein ähnliches, ebenfalls dreifach gegliedertes Satzgefüge, völlig identisch bei beiden ist aber nur der an zweiter Stelle stehende Satz. Der dritte Gedanke bei Mr hat bei Mt überhaupt keine Parallele: Mt bietet dafür, entsprechend seiner bekannten auf den Nachweis der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen gerichteten Tendenz, einen Hinweis auf die irrtümlich dem Jesaja zugeschriebene Stelle Ps 78, 2. Und was den ersten Satz betrifft, so will beachtet sein, daß Mt an erster Stelle nicht wie Mr eine allgemeine Bemerkung über die parabolische Lehrtätigkeit Jesu, sondern lediglich zusammenfassend und rückblickend in reinem Erzählungston sagt, daß Jesus dieses alles in Gleichnissen zu den Volksmassen geredet habe (*ἐλάλησεν*, dann aber *ἐλάλει*).

---

nannt; immer begegnet nur das im Verbum versteckte „er"; anders in Kap. 1 u. 2; „Jesus" erst wieder 5, 6. Der Evangelist will kein Stilist sein.

[72]) Das sich in den besten Unzialen (ℵ B C L Δ) findende *ἰδίοις* bedeutet einfach, wie oft: suis, ohne besonderen Ton; Blaß § 48, 9.

[73]) *Επιλύειν* im NT nur hier, vgl. aber den bekannten Satz 2 Pt 1, 20 über die *ἰδία ἐπίλυσις* der Schrift, und LXX 1 Mos 41, 12 *ἐπιλύειν* für פתר vom Traumdeuten. Der gewöhnliche term. techn. ist *συγκρίνειν* (z. B. 1 Mos 40, 8. 16. 22; 41, 12 ff.; Dan 5, 12. 16 Thdtn.; *σύγκρισις* Dan 2, 4 ff.; 4, 3 ff.; 5, 7 ff. Thdt.).

Wenn Mr, wie wir annehmen, einen ausführlicheren, inhaltlich mit unserm Mt sich deckenden Bericht vor sich hatte, so erklärt sich daraus um so leichter, wie Mr V. 33 a das formell beziehungslose *αὐτοῖς* schreiben konnte; er unterdrückte den für eine gedrängte Darstellung, wie er sie liefern wollte, ziemlich überflüssig erscheinenden ersten Gedanken bei Mt, daß Jesus nämlich „dieses alles in Gleichnissen zu den Volksmassen gesprochen habe“, behielt aber das auf *τοῖς ὄχλοις* sich zurückbeziehende *αὐτοῖς* des zweiten Satzes bei; und was den dritten Gedanken des Mr anlangt, so mag sich darin eine Beziehung auf die Belehrungen verraten, welche er selbst und die Hörer der von Jesu Worten und Taten erzählenden Vorträge Petri aus seinem Munde über den Sinn der Parabeln empfangen hatten. Im übrigen liegt, verglichen mit V. 10—12, in V. 34 der Gedanke, daß die große Menge, welche Jesu Parabeln anhörte, im Unterschiede von Jesu Jüngern auf Grund eines göttlichen Verhängnisses nicht imstande war, des tiefen Sinnes der Gleichnisse sich zu bemächtigen. Sie bewunderten den gewandten Prediger, den interessanten Erzähler, den volkstümlichen Lehrer; aber das Reich Gottes, sein Wesen, seine Entwicklung, sein Ausgang, blieb für sie nach wie vor ein unverstandenes Geheimnis.

10. Die Sturmstillung (4, 35—41; vgl. Mt 8, 18. 23—27; Lk 8, 22—25).

„An jenem Tage, als es Abend geworden war,“ so erzählt unser Evangelist weiter, habe der Herr seinen Jüngern den Wunsch kund gegeben, quer über den See nach dem jenseitigen Ufer zu fahren. Das *ἐκείνῃ* verbietet die Annahme, daß auch ein anderer Tag als der, an dem die vorausgehenden Gleichnisse gesprochen worden, gemeint sein könne, trotz des *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* bei Lk 8, 22 und trotz des ganz andern Zusammenhangs, in dem die folgende Geschichte bei Mt begegnet (Mt 8, 23 ff.). Die bestimmte chronologische Angabe bei Mr kann nur von persönlicher Berichterstattung eines Augenzeugen herrühren. Wahrscheinlich hat der Herr bis zum späten Abend das Volk gelehrt (vgl. 6, 35; 11, 11; 8, 1 ff.). Im Schiff befindet er sich nicht, wie aus dem Folgenden ersichtlich wird (vgl. die Bemerkungen zu V. 10). Denn wenn es heißt, daß die Jünger, nachdem sie das Volk entlassen, ihn zu sich genommen hätten *ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ*, so darf man nicht übersetzen: „wie er im Schiff war“, als sollte gesagt sein, sie hätten ihn, ohne mit weiterer Zurüstung sich aufzuhalten, in Beschlag genommen (Meyer). Denn *παραλαμβάνειν* kann nur heißen: sie nahmen ihn zu sich, mit sich (vgl. 5, 40; 9, 2; 10, 32 14, 33; Mt 1, 20. 24; 2, 13 f. 20 f.; 4, 5(?). 8; 17, 1; 27, 27 u. a

und das ἐν für εἰς macht keine Schwierigkeit.[74]) Es ist an die durch die Hinübernahme auf das Schiff sich anschließende Ruhe gedacht, wie umgekehrt oft εἰς für ἐν begegnet (vgl. Blaß § 41, 1). Auch die Entlassung der Volksmasse durch die Jünger, woran Jesus doch sicher auch beteiligt gewesen ist (vgl. Mt 13, 36; 14, 23 = Mr 6, 45), kann schwerlich vom Schiff aus geschehen sein (vgl. Lk 8, 22: ἐνέβη εἰς πλοῖον, Mt 8, 23: ἐμβάντι εἰς τὸ πλοῖον). So wie Jesus gerade war,[75]) müde und matt, der Ruhe bedürftig, der Stille begehrend, ohne ihn besonders für die Fahrt auszurüsten und das Schiff für ihn instand zu setzen, wird er von seinen Jüngern ins Schiff genommen,[76]) und nunmehr geht, was als selbstverständlich von Mr nicht ausdrücklich erzählt wird — anders Lk: καὶ ἀνήχθησαν — die Abfahrt vor sich. Dagegen weiß unser Evangelist im Unterschied von den beiden anderen Synoptikern zu berichten, daß auch noch andere Fahrzeuge mit Jesu fuhren. Das δέ hinter καὶ ἄλλα, welches nicht zu streichen ist (om ℵ B C* L Δ), hebt das Eigenartige der Situation noch geflissentlich hervor. Wahrscheinlich handelt es sich um Leute, welche am jenseitigen Ufer beheimatet waren und am Westufer geweilt hatten, um Jesum zu hören. Wie es auf dem zwischen Bergen eingeschlossen daliegenden See nicht selten war, „erhebt sich λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου“ (so ist mit ℵ [ℵ* μέγας!] B D A Δ u. v. a. Zeugen zu lesen, nicht mit A Π u. a. Rec. λαῖλαψ ἀνέμου μεγάλη, auch nicht mit C e ἀνέμου μεγάλου), „ein mächtiger Wirbel von Wind“, wobei das allgemeinere ἀνέμου andeutet, daß es sich um eine besondere Art Wind handelt. Die Schilderung erscheint großartiger, wenn wir das folgende καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον nicht mit Vg. übersetzen: fluctûs mittebat,[77]) sc. procella, in navim, sondern: die Wogen warfen sich auf das Schiff,[78]) „also daß das Schiff schon voll ward“.[79]) Man beachte die Wiederholung des τὸ πλοῖον,[80])

[74]) Vgl. Mt 10, 16: ich sende euch ἐν μέσῳ λύκων (= Lk 10, 3). Lk 8, 7: ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν. 24, 36: ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν. Lk 9, 46: εἰσῆλθε διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς. Jo 5, 4 Rec. ἄγγελος κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ.

[75]) Vgl. 2 Kö 7, 7 LXX: ἐγκατέλιπον τὰς σκηνὰς αὐτῶν καὶ τοὺς ἵππους αὐτῶν καὶ τοὺς ὄνους αὐτῶν ἐν τῇ παρεμβολῇ ὡς ἔστιν.

[76]) A. Klosterm. nimmt an, Jesus habe schon vor der Abfahrt geschlafen, und so erkläre es sich, daß die Jünger, nicht Jesus, das Volk entlassen haben, sowie daß es heiße, die Jünger hätten ihn mitgenommen. Aber das scheint mir wenig wahrscheinlich. Denn die Notiz ἦν καθεύδων kommt erst später mit Bezug auf den Sturm und die Aufforderung des Herrn.

[77]) It schwankt; e wie vg; f: ascendebant, g² mittebantur.

[78]) ἐπιβάλλειν intr. (vgl. zu Mr 14, 72), wie oft in der klass. Literatur, z. B. v. Schiff Hom. Od. 15, 297; anfallen, angreifen mit Dativ, aber auch ἐπί u. εἰς, öfter bei Polyb., z. B. 5, 6, 6; 2, 24, 17.

[79]) γεμίζεσθαι (Lk 14, 23; Off 15, 8 u. a.); viele Hss bieten βυθίζεσθαι (2 Mkk 12, 4; 1 Tm 6, 9), einige καταποντίζεσθαι (aus Mt 14, 30; 18, 6).

[80]) Rec. hat das zweite Mal αὐτό (A E F H u. a.).

wodurch die schauerliche Szenerie, der furchtbare Sturmwind, die tobenden Wogen einerseits und das kleine Fahrzeug anderseits, für den Leser um so eindrucksvoller gemalt wird. Und währenddessen befand er sich auf dem Hinterteil des Schiffs, „ubi gubernaculum est“ (Bgl.), auf dem Kopfkissen — dieses beides nur bei Mr — schlafend, wahrscheinlich dem Polster des Steuermanns.[81]) Die erschreckten Jünger weckten ihn auf[82]) mit den Worten: „Lehrer, liegt dir nicht daran, daß wir verderben?“ (V. 38), wobei der in dem *οὐ μέλει* unverhohlen zum Ausdruck kommende Vorwurf wieder nur bei Mr zu lesen ist. Derselbe scheint um so berechtigter zu sein, als Jesus selbst die Überfahrt gewollt hat. Während die Jünger bei Mt rufen: *σῶσον*, verlautet bei Mr und Lk von einer Bitte, daß der Herr helfen möge, kein Wort, und während die Anrede bei Mt lautet: *κύριε*,[83]) bei Lk *ἐπιστάτα, ἐπιστάτα*,[84]) schreibt Mr *διδάσκαλε*, — alles ohne Zweifel für רַבִּי, *ῥαββί* (Mr 9, 5; 11, 21; 14, 45; Jo 1, 38—49; 3, 2. 26; 4, 31; 6, 25; 9, 2; 11, 8). Auf alle Fälle trauen die Jünger dem Herrn von vornherein zu, daß er mächtig genug sei, Wandel zu schaffen. Der Herr steht vom Schlafe auf (*διεγερθείς*, D *ἐγερθείς* wie Mt 1, 24); er bedroht den Windwirbel mit strafendem Scheltwort, und zu dem tobenden Meere spricht er: „Schweige! verstumme!“ oder genauer: sei verstummt; *πεφίμωσο*, nicht *φιμώθητι*, wie es 1, 25 hieß, wie auch an unserer Stelle D hat, — übrigens der einzige Fall, wo im NT, abgesehen von der gebräuchlichen Formel *ἔρρωσο, ἔρρωσθε* Apg 15, 29; 23, 30 (v. l.) und der Imper.-Umschreibung *ἔστωσαν περιεζωσμέναι* Lk 12, 35, der Imper. perf. begegnet. Nur Mr berichtet diese kurzen energischen Imperative (vgl. 1, 41; 5, 41; 7, 34), welche übrigens beide an das Meer, nicht aber der erste an den Sturm und der zweite an das Meer, gerichtet[85]) zu denken sind. Der Wind legte sich, *ἐκόπασεν*, wie einer, der sich müde gearbeitet hat und schlaff die Hände sinken läßt,[86]) und eine außerordentliche Stille trat ein, nicht bloß des Sturms, sondern auch

---

[81]) Theophylact läßt das *προσκεφάλαιον ξύλινον πάντως* sein, ohne Grund. LXX Hes 13, 18 steht es für כֶּסֶת Pfühl.

[82]) *ἐγείρουσιν* wahrscheinlicher als *διεγείρουσιν*; daneben ist eine sehr alte LA (D it[6]) *διεγείραντες*; V. 39 ist *διεγερθείς* fast ausnahmslos bezeugt (D *ἐγερθείς*).

[83]) *Κύριε* als Anrede an Jesus bei Mr nur einmal 7, 28 im Munde des kananäischen Weibes; vielleicht 9, 24; oft aber bei Mt: 7, 21; 8, 2. 6. 21. 25; 9, 28 usw., bei Lk: 5, 8. 12; 6, 46; 7, 6 usw., und Jo: 4, 11. 15. 19. 49; 5, 7 usw.

[84]) Dieser Ausdruck nur bei Lk: 5, 5; 8, 45; 9, 33. 49; 17, 13.

[85]) So z. B. Bengel.

[86]) *κοπάζειν* eigentlich: müde werden; vgl. *ὁ ἄνεμος ἐκόπασε* Herod. 7, 191; im NT noch Mt 14, 32; Mr 6, 51. Öfter LXX, z. B. Ps 105, 30 (*ἡ θραῦσις*), 1 Mo 8, 8. 11 (*τὸ ὕδωρ*), 4 Mo 11, 2 (*τὸ πῦρ*), Jo 1, 11. 12 (*ἡ θάλασσα*).

des Meeres. Denn beides umfaßt γαλήνη[87]) (s. z. B. Hom. Od. 5, 452; 10, 94). Jedoch nicht nur den tobenden Elementen hat der Herr etwas zu sagen, sondern auch den Jüngern. Statt daß sie ihm den Vorwurf machen sollten, er kümmere sich nicht um sie, muß er vielmehr sie selber zurechtweisen. Er tut es in einer doppelgliedrigen Frage — Mr liebt den parallelismus membrorum (4, 2. 30), denn auch οὔπω ἔχετε πίστιν nimmt man besser als Frage —: warum sie feige[88]) seien? ob sie denn noch nicht, nach so vielen Beweisen seiner Macht und Gewalt, Glauben hätten? So nämlich, οὔπω ἔχετε πίστιν; will mit ℵBDLΔ id pler[89]) vg gelesen sein. Das (τί δειλοί ἐστε) οὕτως; πῶς οὐκ (ἔχετε π.;) ist eine alte (AC u. a. S¹S³f) auf Dittographie beruhende Verschreibung für οὔπω. Zum Gedanken vgl. Jo 14, 27. Gewaltiges Entsetzen, wie es sich bei solchen, die sich ohnmächtig und klein fühlen, gegenüber überraschenden und unbegreiflichen, mit übermenschlicher Wucht eindringenden Ereignissen (vgl. 16, 8) und überragenden Persönlichkeiten einzustellen pflegt, erfaßt sie (aor. ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν), und die Folg ist, daß sie einer zum andern sprechen (ἔλεγον, impf. der Schilderung): „Wer ist doch[90]) der, daß sowohl der Wind als auch das Meer ihm gehorcht?" Jene Notiz, daß noch viele andere Schiffe mit Jesu abgefahren seien, würde keinen Zweck haben, wenn nicht der Leser das, was die Jünger hier erlebt haben, auch mutatis mutandis auf deren Insassen übertragen sollte. Vor allem wird der gewaltige, bis zum Entsetzen sich steigernde und in jener Frage nach der Persönlichkeit und dem Wesen des Wundermanns, dem die Elemente aufs Wort gehorsam sind, sich Luft machenden Eindruck sich nicht bloß bei den Jüngern, sondern auch und noch viel mehr bei jenen eingestellt haben. Darum hat auch ohne Zweifel Mt an der entsprechenden Stelle das einfache οἱ ἄνθρωποι (ἐθαύμασαν). Freilich, zuerst will die Geschichte als ein Erlebnis der Jünger gewürdigt werden. Sie sollten erfahren, daß, wo der Herr bei ihnen ist und sie bei ihm sind — und das ist da der Fall, wo sie auf seinen Befehl unterwegs sind oder überhaupt etwas unternehmen —, keine, auch die gewaltigste Naturmacht nicht, ihnen Anlaß geben darf zum Zittern und Zagen. Darin verrät sich Mangel an Glauben, und dieser Mangel ist bei ihnen, nachdem sie schon so manche Belege seiner wahrhaft göttlichen Wunderkraft erfahren haben, verwunderlich und tadelnswert. Daraus sollen sie auch für alle Zukunft die Lehre

---

[87]) Gut Grotius: Subito, quum alioquin diu soleat mare agitari, postquam venti siluerunt.

[88]) δειλός noch Off 21, 8; δειλία 2 Tm 1, 7.

[89]) e q: habete (q: habetote) fidem ohne οὔπω.

[90]) Das ἄρα folgert, vgl. 1: 13; Mt 18, 1; 19, 25. 27; Lk 1, 66; 12, 42; 22, 23; AG 7, 1; 12, 18 u. v. a.

entnehmen, daß nicht *δειλία*, sondern *πίστις* gegenüber allen die Kirche bedrohenden Verfolgungsstürmen für die Jünger des Herrn der gegebene und sichere Weg ist, und nicht bloß für sie, die Apostel, die berufenen Organe der Ausbreitung seines Evangeliums, sondern auch für die von ihnen gewonnenen und in ihrer Gefolgschaft befindlichen Gemeindeglieder.

11. Die Heilung des dämonischen Legion (5, 1—20; vgl. Mt 8, 28—34; Lk 8, 26—39).[91])

Die Reisegesellschaft kommt an das jenseitige Ufer des Sees, in das Gebiet der G e r g e s e n e r.[92]) Denn es heißt *ἦλθον*, nicht,

[91]) H e i n r i c i, Der literar. Char. der ntl Schriften 1908, S. 42: „Die Wunderberichte (der Evangelien) haben nichts zu tun mit dem Prodigienwesen und seinen Praktiken. Die geschichtliche Bedingtheit ihrer Darstellung ist anzuerkennen. Am deutlichsten tritt sie heraus in dem Bericht über die Heilung der Besessenen von Gerasa. Aber alles exorzistische Beiwerk, mit dem ähnliche Berichte bei Josephus, Tacitus und Philostratus in dessen Biographie des Apollonius aufgeschmückt sind, fehlt." Heinrici verweist hier auf G. Naumann, die Wertschätzung des Wunders im NT 1903, und fügt hinzu: „Reitzenstein (hellenist. Wundererzählungen, 1905) hätte diesen Abstand betonen können." Allerdings. Aus Reitzenstein u. a. redet der reine Religionsgeschichtler.

[92]) Man lese hier, aber auch Lk 8, 26: *Γεργεσηνῶν*, nicht *Γερασηνῶν*. Für *Γεργεσηνῶν* bei Mr sprechen ℵ^c L U Δ, die Handschriften bei Epiphanius um 375 (haer. 66, 35: *ὡς ὁ Μᾶρκος λέγει*), S^s (S^c S^h fehlen), S^3 marg copt, arm, einige min (1. 28. 33. 118. 131. 209 u. a.). Entscheidend ist, daß die Existenz eines Ortes Gerasa, dicht beim See gelegen, in keiner Weise bezeugt ist; die berühmte Stadt Gerasa, גרש (Neubauer, Géogr. du Talmud p. 250), heute noch arab. Dscherasch, kann ja nicht in Betracht kommen, sie lag oder liegt ca. 60 km in der Luftlinie vom Südostende des Sees. Um d. J. 231 versichert der ortskundige Origenes ausdrücklich (in Joann. VI, 24, al. 40), in der Nähe des Tiberias-Sees liege eine alte Stadt Gergesa, dicht bei welcher sich jener am See liegende Bergabhang befinde, der als der Ort gezeigt werde, von wo die Schweine von den Dämonen hinabgestürzt seien. Wir fügen die interessante Stelle ganz an: *ἡ περὶ τοὺς ὑπὸ τῶν δαιμονίων κατακρημνιζομένους καὶ ἐν τῇ θαλάττῃ συμπνιγομένους χοίρους οἰκονομία ἀναγέγραπται γεγονέναι ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Γερασηνῶν. Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶ πόλις οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα. Καὶ οὐκ ἂν οὕτως προφανὲς ψεῦδος καὶ εὐέλεγκτον οἱ εὐαγγελισταὶ εἰρήκεσαν, ἄνδρες ἐπιμελῶς γινώσκοντες τὰ περὶ τὴν Ἰουδαίαν. Ἐπεὶ δὲ ἐν ὀλίγοις εὕρομεν „εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν", καὶ πρὸς τοῦτο λεκτέον. Γάδαρα γὰρ πόλις μέν ἐστι τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ περιβόητα θερμὰ τυγχάνει, λίμνη δὲ κρημνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστιν ἐν αὐτῇ ἢ θάλασσα· ἀλλὰ Γέργεσα, ἀφ᾽ ἧς οἱ Γεργεσαῖοι* (1 Mos 15, 21; 5 Mos 7, 1; Jos 3, 10), *πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν* (sc. *πόλιν*) *κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ᾽ οὗ δείκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλῆσθαι. Ἑρμηνεύεται δὲ ἡ Γέργεσα „παροικία ἐκβεβληκότων", ἐπώνυμος οὖσα τάχα προφητικῶς οὗ περὶ τὸν σωτῆρα πεποιήκασι παρακαλέσαντες αὐτὸν μεταβῆναι ἐκ τῶν ὁρίων αὐτῶν οἱ τῶν χωρίων πολῖται* (vgl. Caten. Cram. 314 zu Mr 5, 1). Eusebius (onom. ed. Lagarde 248, 15) nennt Gergesa ein Dorf,

ἦλθεν. Danach wird aber der Blick auf die den Herrn umgebende Jüngerschar ganz fallen gelassen. Wir sehen nur Jesum selbst handeln, und auch bei der Rückfahrt heißt es V. 21: *διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ.* Zu Anfang des 2. Verses aber ist der Plural *ἐξελθόντων αὐτῶν* zu wenig beglaubigt (D it[4]) gegenüber dem singularischen *ἐξελθόντος αὐτοῦ*, welches seinerseits wieder den Vorzug verdient vor dem Dativ der Rec. *ἐξελθόντι αὐτῷ.* Die

---

κώμη (Hier.: viculus) und weiß, offenbar auf Grund eigener Kunde, daß es auf einem Berge liege *καὶ νῦν δείκνυται* (Hier. übers.: et hodieque . . . demonstratur). Auch Epiphanius, ein Palästinenser, hat Gergesa wohl gekannt. Das Evg. hieros., im 4. oder 5. Jahrhundert in Palästina angefertigt, nach Zahn vielleicht nicht weit von Gadara (Forsch. I, 336), bietet wenigstens Mt 8, 28 und Lk 8, 26. 37 *Γεργεσηνῶν.* Dem Übersetzer wird die Lokaltradition bekannt gewesen sein. Zur Zeit des Procopius von Gaza um 500 (Mai, Auct. class. VI, 333 zu 1 Mos 15, 2: *Γέργεσαν νῦν ἔρημον παρακειμένην τῇ λίμνῃ Τιβεριάδος*) lag Gergesa verödet. Bei Mt ist unzweifelhaft „der Gadarener“ die richtige LA; aber Mt spricht nicht von der Stadt, sondern vom Land, vom Gebiet der Gadarener (bei Joseph. bell. 3, 10, 10 *ἡ Γαδαρῖτις*). Gadara war eine bedeutende griechische Stadt (heute Mkês oder Umkeis), südlich vom Jarmuk, ca. 10 km in der Luftlinie vom südöstlichen Ufer des Sees entfernt. Die Bevölkerung der Stadt war wesentlich griechisch, die des dazu gehörigen und bis an den See reichenden (gegen Schlatter, zur Topogr. u. Gesch. Paläst. 44 ff.; s. Zahn NKZ 1902, 934 f.) Landgebietes syrisch. Der Ausdruck bei Mr: *χώρα τῶν Γεργεσηνῶν* geht auf Mt zurück; aber es ist bei Mr unter *χώρα* etwas anderes zu verstehen als bei Mt: bei letzterem ein größeres, zu einer bedeutenden Stadt gehöriges Gebiet mit Dörfern und Städtchen, bei Mr die zu einer kleinen Stadt (Orig. *πόλις*, Euseb. *κώμη*) gehörenden Äcker und Weiden. Die am Berge gelegene Turmruine Kursa oder Kursi, dicht bei der Mündung des Wadi es- Samak gegenüber der Ebene Genezareth (el Gurveir) unweit der am Strand gelegenen größeren Ruinen es-Sur, kann nicht mit unserem Gergesa identisch sein. Denn da bleibt kein Platz, vor allem kein Berg mit Abhang, für die Schweineherde, abgesehen davon, daß wir in der Gadaritis bleiben müssen, die im N. vom Gebiet von Hippos begrenzt war (Hippene; Jos. bell. 3, 3, 1; heute Ḳalát el-ḥöṣn, in talmudischen Schriften Susita; s. Buhl. Geogr. S. 244). Kursi aber gehörte zur Hippene. Gegen W. Neumanns Hypothese (Qurn Dscheradi, Studien zu Mt 8, 28; Mr 5, 1; Lk 8, 26. 37; 1894), der Schauplatz unserer Geschichte sei Hippos und der ehemals von da nach dem See hinabführende Weg gewesen, der ursprüngliche Text bei dem aram. Mt habe ארעא דגרדאי (Land der Garadener) gelautet, woraus der griech. Übersetzer durch Verwechslung von ד und ר eine ארעא דגדראי (Land der Gadarener) gemacht habe, und dieser Name stecke noch im Namen Qurn Dscheradi(e), einem kahlen, nichts von Ruinen oder Spuren menschlicher Ansiedlung tragenden Bergkegel nördlich vom Wadi Enghib oder Fik (an dem Hippos lag), s. Zahn a. a. O. S. 942 ff. Zahns Vermutung, daß das Gergesa unserer Geschichte auf dem heute „Füchsehügel“, tulul es-se'alib oder et-te'alib genannten Höhenzug, „wo eine alte Ortslage zu vermuten“ ist (Schumacher, Ztschr. d. dtsch. Pal. V. 1886, 358), auf dem höchsten Punkt 93 m über dem Seespiegel gelegen, beim Dorfe es-Samra (Sumra) gelegen habe, ist so ausgezeichnet erwogen und begründet, daß ich, bis etwa andere Funde gemacht werden, dabei bleibe. Auch Wellh. spricht sich für die LA *Γεργεσηνῶν* aus. Auf irrigen Voraussetzungen aber beruht sein Urteil, daß Mr, Mt und Lk ursprünglich alle denselben Ort genannt haben.

Erzählung verrät einen Meister in der Darstellung, wie etwa noch die Schilderung des mondsüchtigen Knaben und seiner Heilung 9, 14—29. Kaum ist Jesus aus dem Schiff getreten, also vielleicht während noch die übrigen mit dem Aussteigen aus dem Schiff oder mit dessen Befestigung am Ufer beschäftigt sind, da tritt ihm unversehens — das liegt in dem *ὑπ* —, nicht *ἀπήντησεν*, so Rec. — aus den dort vorhandenen Gräbern ein Mensch [93]) entgegen, der sich in Gewalt eines unreinen Geistes befindet (vgl. 1, 23) und der eben dort, in den Gräbern, also an einer als unrein geltenden Stätte, seine Behausung hat, entsprechend dem ihn quälenden unsauberen Geistwesen. Seine unbändige und ungeberdige Kraft wird höchst anschaulich, wenn auch etwas schwerfällig und umständlich, geschildert: niemand vermochte ihn und nicht einmal mit einer Kette (*ἁλύσει*; *ἅλυσις*, besser eigentlich *ἄλυσις*, vielleicht zusammenhängend mit *λύειν*: unauflösliche Kette) länger (*οὐκέτι*) zu binden; oft [94]) schon war er mit Fußfesseln und Ketten gebunden gewesen, und immer wieder waren die Ketten, mit denen man den „ganzen Menschen festgemacht“ (Hofm.), vielleicht an eine Säule oder Wand oder derlei angekettet hatte, von ihm mit seinen Händen in Stücke gerissen und die Fußfesseln von ihm mit den Füßen zerrieben,[95]) so leicht, als wären sie ein dürres Blatt, ein Rohr oder irdenes Gefäß, und niemand hatte die Kraft, ihn zu bändigen: [96]) also unbezwungener und stärker erwies er sich als wilde Tiere, die sich doch mit Anwendung von Vernunft und Gewalt bändigen lassen. Allewege, des Nachts und des Tages, hielt er sich in den Gräbern und auf den Bergen auf, des Nachts wohl vorzugsweise in den einen Unterschlupf bietenden, zu Gräbern verwendeten Berghöhlen

---

[93]) Nach Mt bekanntlich zwei. August. de cons. ev. II, 56: der eine von Mr erwähnte sei personae alicuius clarioris et famosioris gewesen. Lichtenstein, d. Evg. Mr S. 15: „Nur mit dem einen von ihnen sprach Jesus länger, wie Mr erzählt.“ Lichtenstein vergleicht 2 Kön 18, 17, wo drei Gesandte Sanheribs mit Namen erwähnt werden, während Jes 36, 2 nur von Rabsake die Rede ist. Ebenso Mr 10, 46 in betreff des blinden Bartimäus, wo wieder Mt von zwei Blinden zu berichten weiß.

[94]) Für *πολλάκις* haben einige min *πολλάς* gelesen: *διὰ τὸ αὐτὸν πολλὰς πέδας καὶ ἁλύσεις διεσπαρκέναι.*

[95]) Vgl. Richt 16, 8. 9: *ἔδησεν αὐτὸν* (Simson) . . . *καὶ διέσπασεν τὰς νευρέας* (A: *διέρρηξεν*, Lk 8, 29: *διαρήσσων τὰ δεσμά*); *διασπᾶν* = in Stücke reißen, Jer 10, 20 (*πᾶσαι αἱ δέρρεις σου διεσπάσθησαν*), AG 23, 10 (*φοβηθεὶς ὁ χιλίαρχος, μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν*). Zu *συντρίβειν* vgl. Mt 12, 20 (*κάλαμον*), Mr 14, 3 (*τὸ ἀλάβαστρον*), Jo 19, 36 (*ὀστοῦν*), Off 2, 27 (*σκεύη*), Lk 9, 39 (*πνεῦμα συντρῖβον αὐτὸν*, sc. den mondsüchtigen Knaben), übertragen Lk 4, 18 *τὴν καρδίαν* (l. v.). — Übrigens lesen D u. ähnlich einige min und it aktivisch: *ὅτι πολλάκις αὐτὸν δεδεμένον πέδαις κ. ἁλύσεσιν, ἐν αἷς ἔδησαν, διεσπαρκέναι καὶ τὰς πέδας συντετριφέναι.* Ss: weil er oftmals die Fesseln und Ketten zerriß und entwich.

[96]) Zu *δαμάζειν* vgl. Jk 3, 7. 8. LXX und Thdtn Dan 2, 40 (*ὁ σίδηρος ὁ δαμάζων πάντα* bzw. *δαμάζει πάντα*).

und Bergschluchten, und des Tages mehr auf den Abhängen und Triften der Berge. Dabei schrie er und (das weiß Mr besonders zu berichten) schlug sich selbst mit Steinen zu Boden, indem er sie in der Weise gegen sich schleuderte, daß sie von oben herab auf ihn fielen, ihn niederwarfen und er wie tot liegen blieb [97]) (V. 3—5). Dazu muß er, wie aus V. 15 hervorgeht, keine Kleider an seinem Leibe geduldet haben (vgl. Lk 8, 27). Der Mensch war um so bejammernswerter, als er Hausbesitzer und Familienvater und zwar ein begüterter und angesehener gewesen zu sein scheint (vgl. V. 19). Schon von fern her wird dieser wahnsinnige Wüterich Jesu ansichtig, rennt auf ihn los und fällt huldigend vor ihm nieder, und ehe noch der Herr ein Wort sagt, schreit er mit lauter Stimme, ein schier übernatürliches Wissen um das göttliche Wesen und die ihn selbst überragende Macht Jesu verratend: „Was haben ich und du miteinander zu schaffen, Jesu, du Sohn Gottes, des Höchsten?“ (V. 6. 7 a). Wie jener Dämonische 1, 24 benennt auch dieser von einem unsauberen Geiste gefangen gehaltene Mensch Jesum als Sohn Gottes, und fügt noch die Bezeichnung *τοῦ ὑψίστου* hinzu, [98]) עֶלְיוֹן (so im NT nur hier und in der Parallelstelle bei Lk 8, 28 sowie Lk 1, 32. 35. 76; 6, 35; AG 7, 48; 16 17; Hb 7, 1). Der unreine Geist und „der Heilige Gottes“ (1, 24) dürfen, das empfindet jener ganz richtig, in keiner Gemeinschaft miteinander stehen; er weiß aber auch, daß er selbst von ihm, Jesus, gequält und gestraft werden soll. Dagegen wehrt er sich mit aller Gewalt: „Ich beschwöre dich bei Gott (zum Ausdruck vgl. AG 19, 13; 1 Th 5, 27), quäle mich nicht!“ (V. 7 b). Das *μή με βασανίσῃς* scheint Furcht vor schlimmerer Tortur in der Unterwelt (vgl. Lk 16, 23; Off 9, 5; 14, 11; 18, 7. 10. 15) zu verraten. Jedenfalls hat Mt, indem er hinzufügt *πρὸ καιροῦ* (8, 29), das Wort des bösen Geistes so verstanden. Das aus dem Tobsüchtigen sprechende Wesen ahnt, daß der Gottessohn gerechte Strafe ausüben werde. Wenn der Evangelist dann fortfährt (V. 8): „Denn Jesus sagte zu ihm: fahre aus, du unreiner Geist, aus dem Menschen!“ so will das *γάρ* [99]) nicht so verstanden werden, als habe Jesus diese Worte vor der Rede des Besessenen gesprochen. Man sieht nicht ein, warum der Evangelist dann nicht diesen Zug seiner Erzählung gleich hinter V. 6 gebracht hätte (vgl. 1, 25). Die Annahme Hofmanns, daß der Dämonische zunächst gerufen habe: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου,* dann aber durch Jesu Befehlswort: Fahre aus . . . aus dem Menschen! unterbrochen

---

[97]) So darf man das *κατακόπτειν* deuten, s. z. B. LXX 1 M 14, 5. 7; Jos 10, 10; 11, 8; Jer 20, 4; 21, 7; Hes 5, 2.

[98]) Dieser Beiname deutet vielleicht auf heidnischen Gemütsuntergrund des Dämonischen.

[99]) ℵ erleichtert: *καὶ ἔλεγεν*.

worden sei und darauf fortgefahren habe: Ich beschwöre dich usw., ist zu künstlich, um Billigung zu finden. Auch müßte in beiden Fällen das Imperf. plusquamperfektisch gefaßt werden. Es wäre auch wenig angemessen, zuerst das Wort des Besessenen und dann erst das Wort Jesu zu bringen, statt umgekehrt. Eher ließe sich denken, es solle die Gleichzeitigkeit der Rede des Dämonischen und des Wortes Jesu angedeutet werden (vgl. 5, 28). Aber die anderen Imperfecta V. 9 und 10 schließen sich als auf derselben Linie liegend an und stehen noch mit unter dem Einfluß des *γάρ*. Das *γάρ* gibt vielmehr zu verstehen, daß dem aus dem Unglücklichen sprechenden Geist, ehe noch Jesus selbst etwas sagte und tat, wohl bewußt war, wessen er sich von Jesu zu versehen habe. *Ἔλεγεν* ist, wie auch die folgenden Verba, Imperf. ausmalender Schilderung. Erst mit dem Aor. *παρεκάλεσαν* V. 12 tritt ein entscheidendes neues Moment ein. Der Herr unterscheidet in seinem Befehlswort deutlich zwei Subjekte: den unsauberen Geist und den Menschen, in dem er wohnt. Näher freilich ergibt sich, daß der Dämon im Namen vieler redet. Denn auf die Frage, welches sein Name sei, eine Frage, welche der Herr nicht bloß im Interesse des Unglücklichen stellt, der dadurch auf psychologischem Wege zur Unterscheidung seines eigenen Bewußtseins von der in ihm wohnenden fremden Geistesmacht geführt werden soll, sondern auch zur Förderung des Verständnisses seiner Jünger, — auf diese Frage sagt er[100]) zu Jesu: „Legion[1]) ist mein Name; denn wir sind in großer Zahl vorhanden" (V. 9), eine Antwort, welche freilich zeigt, daß der Tobsüchtige noch nicht imstande ist, sich als Herr seiner selbst zu äußern, sondern daß noch die ihn bändigende übermenschliche Macht aus ihm redet. Ein starkes Geisterheer, so groß, wie eine römische Legion (ca. 6000 Mann zählend) übt vereint diese unheimliche Gewalt aus.[2]) Sie wissen sich schon gebannt durch das gebietende Wort Jesu V. 8, wagen aber noch die dringende Bitte, daß er sie nicht aus diesem Gebiete heraus[2a]) fortschicken wolle (V. 10). Dabei beachte man

---

[100]) *λέγει*, nicht *ἀπεκρίθη* mit oder ohne *λέγων* ist zu lesen.

[1]) Das lateinische legio bürgerte sich bald nicht bloß im Griech. (z. B. Plut.), *λεγε(ι)ών*, sondern auch im Aram. ein (Mt 26, 53), לגיון, Dalman, Gr. 186; Levy, neuhbr. und chald. W. b. II, 473 ff. (auch = Feldherr, Befehlshaber über eine Legion).

[2]) Vgl. die sieben Dämonen der Maria Magdalena Lk 8, 2; Mr 16, 9. Tert. de an. 25: Quodsi qui ut Plato non putat duas animas in unum convenire sicut nec corpora, ego illi non modo duas animas in unum congestas ostendissem, sicut et corpora in fetibus, verum et alia multa cum anima conserta, daemonis scilicet, nec unius ut in Socrate ipso, verum et septenarii spiritus ut in Magdalena et legionarii numeri ut in Geraseno. —

[2a]) Lk 31: *εἰς τὴν ἄβυσσον* (*ἀπελθεῖν*), Mr: (*ἀποστείλῃ*) *ἔξω τῆς χώρας*. Nach Nestle Philol. s. 22 f. soll Mr ein aram. לתהומא (so Lk) unter Ver-

wieder den Wechsel des Masc. und Neutr.[3]) (vgl. 3, 11): *ἔξελθε τὸ πνεῦμα . . ., ἐπηρώτα αὐτόν . . ., πολλοί ἐσμεν, . . . ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ.* Offenbar haben wir es nach Meinung des Erzählers, aber auch Jesu, nicht etwa bloß mit phantastischen Spukmächten, sondern mit einer realen in die Menschenwelt unheimlich und geheimnisvoll hineinragenden und hineinwirkenden Geisterwelt zu tun. Die hier auftauchenden Geister fühlen sich ebendort wohl, wie in ihrem ureigenen Gebiet, ihrer Heimat. Würden sie dort nicht mehr weilen dürfen, hätten sie ihr Wirkungsgebiet verloren. Denn ihr, der *πνεύματα ἀκάθαρτα*, Revier ist alles das, was unsauber und unheilig erscheint, wie die Gräber und die nach mosaischem Gesetz als religiös-unrein geltenden Schweine. Letztere sind eben in ziemlicher Nähe, *ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει*, am Bergabhang (Lk 8, 32: *ἐκεῖ . . . ἐν τῷ ὄρει*; dagegen Mt 8, 30: *μακρὰν ἀπ' αὐτῶν*), *ἀγέλη χοίρων μεγάλη* (onomatopoetisch; dagegen Lk 8, 32: *ἀγ. χοίρων ἱκανῶν*) *βοσκομένη*. So kommen denn alle Dämonen zu der weiteren Bitte[4]) (V. 12; aor.: *παρεκάλεσαν*), daß der Herr sie in die dort am Abhang des Berges weidende zahlreiche, etwa 2000 Stück betragende, wie nachher V. 13 hinzugefügt wird, Herde von Schweinen, großen und kleinen,[5]) hineinsenden möge, daß sie in dieselben hineingelangen mögen. Sie, welche den armen Menschen in schauderhafter Knechtschaft gehalten haben, fühlen sich jetzt hilflos entmächtigt und geknebelt unter den Willen dessen, von dem sie wissen, daß er der Sohn des Höchsten ist, und daß er gekommen ist, sie zu peinigen. „Und sofort", ohne jegliches Bedenken und Zeichen von Unsicherheit, „gestattete er es ihnen", fährt der Evangelist fort, wobei das *εὐθέως ὁ Ἰησοῦς* (so Rec.), wenn echt, kraftvoll den Gegensatz zu den in kläglicher Verlegenheit befindlichen Dämonen markieren würde. Und nun erst vollzieht sich das schon V. 8 an den im Besessenen wohnenden unreinen Geist gerichtete Wort *ἔξελθε.* Der eine unreine Geist hat sich inzwischen als eine Vielheit von Wesen seinesgleichen entpuppt, und sie alle fahren in die Schweine, wobei die Herde vom abfallenden Berg-

---

wechslung von ה und ח irrig לחותהא gelesen haben = an die Grenze. Wer an die Grenze gebracht werde, solle in der Regel über die Grenze abgeschoben werden. Mehr geistreich als annehmbar. Hat dem Mr überhaupt ein dem Lukanischen entsprechender Ausdruck in seiner Überlieferung vorgelegen, so wird eher anzunehmen sein, daß er ihn als einen für das Verständnis seiner Leser zu schwierigen durch einen durchsichtigeren ersetzt habe.

[3]) Es ist *αὐτά* und nicht *αὐτούς* zu lesen V. 10; V. 12 wieder *λέγοντες.*

[4]) Interessant ist das hierher gehörige Diktum Tertullians de fuga in persec. 2: Nec in porcorum gregem diaboli legio habuit potestatem, nisi eam de deo impetrasset; tantum potestatem abest ut in oves dei habeat. Possum dicere porcorum quoque setas tunc numeratas apud deum fuisse, nedum capillos sanctorum.

[5]) *χοῖρος*, nicht im AT, bedeutet Schwein jeder Art.

gelände (an eine steile und abschüssige Bergwand ist nicht zu denken) herabstürzt,[6]) in den See hinein, wo sie erstickt werden (V. 13). So geraten denn die Dämonen doch, wider ihren Willen, *ἔξω τῆς χώρας*. Ob mit den Schweinen nun auch die Dämonen der Vernichtung anheimgefallen, oder ob sie bloß in bestimmten Grenzen außer Tätigkeit gesetzt sind, ergibt sich aus unserer Darstellung nicht. Vielleicht war es die Meinung des Evangelisten, daß sie in ihren eigentlichen Bereich, in das Totenreich, verbannt worden seien (*εἰς τὴν ἄβυσσον*, Lk 8, 31).[7]).

Wichtiger ist ihm, wie jedem Leser, die andere Frage, welchen Eindruck die Geschichte auf die Zeugen und Nächstbeteiligten, die Besitzer der Herde und die Hirten, gemacht habe, vor allem, was aus dem, der besessen war, selbst geworden sei. Und ausführlich und lebendig berichtet auch der Evangelist (V. 14 ff.), wie die Schweinehirten nach der Stadt und den Äckern oder vielmehr den dort liegenden Gehöften (*εἰς τοὺς ἀγρούς*, vgl. 6, 36. 56) hin Meldung getan hätten, nämlich von dem, was geschehen war, welches Objekt sich aus dem Folgenden leicht ergänzt (Lk 8, 34 fügt es gleich hinzu): *τὸ γεγονός*, wie man von dort gekommen sei, um sich durch eigenen Augenschein von dem zu überzeugen, was sich zugetragen hatte (V. 14). Das ganze Interesse aber wendet sich zunächst dem wunderbaren Manne zu, der von dem jenseitigen Ufer mit einer größeren Anzahl von Begleitern gekommen war und hier gleich nach seiner Ankunft so seltsame und mysteriöse Dinge gewirkt hatte, sowie anderseits demjenigen, den sie als einen vom Dämon Geplagten, als tollen Unhold kannten, der die ganze Gegend beunruhigte. Wie groß ist aber die Veränderung, welche mit ihm vorgegangen ist! Sie finden und betrachten ihn, wie er bei Jesu sitzt, ordentlich bekleidet und sich ganz vernünftig betragend, denselben, der, wie ein alter, aber wahrscheinlich nicht ursprünglicher Zusatz hier bemerkt, „den Legion gehabt hatte".[8])

---

[6]) Ss it e fügen erklärend hinzu: et ceciderunt.

[7]) A. Harnack (ZNW 1907, 162) macht auf Aug. de haer. 57 aufmerksam und macht die Reflexion, möglicherweise sei danach die Kombination von Dämonen und Schweinen ursprünglich so gestaltet gewesen, daß die Dämonen als Schweine (d. h. in der Gestalt von Schweinen) aus dem Besessenen gefahren und in den See gestürzt seien. Daraus habe sich dann später die Erzählung entwickelt, die Dämonen seien in eine Schweineherde, die am Ort war, gefahren. — Aber wann soll die „Entwicklung" stattgefunden haben? Ein Zug, wie der, daß eine Schweineherde in der Nähe geweidet habe, und was sich daran anschließt, läßt sich unmöglich auf Dichtung zurückführen. — An Kynanthropie dachte Stocks (NKZ 18, 499 ff.).

[8]) *τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγεῶνα* fehlt nämlich bei D, einigen min, allen it, vg (außer cod mt) und Ss (nicht S[1]). Glosse eines Lesers, dem die präsentisch klingende, aber imperfektisch zu verstehende (vgl. z. B. Jo 9, 25 *τυφλὸς ὤν*, 2 Kr 9, 8 *πλούσιος ὤν* u. a.) Benennung des Menschen, *τὸν δαι-*

Staunen und Schauder befällt sie (V. 15). Die Augenzeugen, hier wohl nicht die Hirten — denn die scheinen nicht mehr am Platze gewesen zu sein —, auch nicht bloß die Jünger — dafür wäre die Bezeichnung *οἱ ἰδόντες* zu allgemein —, sondern vor allem auch die, welche sich sonst noch an Jesum angeschlossen hatten (vgl. 4, 36 b und zu 4, 41), erzählten,[9]) wie es dem Dämonischen ergangen, und auch von der Schweineherde (V. 16). Und merkwürdig: das wird Anlaß, daß sie anheben, Jesum zu bitten, er möge aus ihrem Weichbild wieder wegziehen. Sie scheinen zu fürchten, daß sie noch mehr Einbuße an irdischem Besitztum erleiden mögen. Denn schwerlich werden sie von derselben Gesinnung wie Petrus nach dem wunderbaren Fischzug (Lk 5, 8) beseelt gewesen sein.[10]) Im Gegenteil: sie sind irdisch gesinnte Leute und verraten einen Hang zu ihrer vergänglichen Habe, der tadelnswert erscheint. Denn sie empfinden es, so scheint es, als entsetzlich und ungerechtfertigt, daß um der Heilung eines an seinem Vernunftleben kranken Menschen willen eine Viehherde dahingegeben worden ist. Einen Menschen, der wie Jesus eine solche Wertschätzung der Menschenseele bekundet, wollen sie nicht länger bei sich sehen.[11])

Man fragt unwillkürlich, ob der Geheilte, ob die Leute dort Juden oder Heiden gewesen seien. Man hat gemeint, es habe sich durch das Ersäufen der Schweine ein Strafgericht an deren Be-

---

μονιζόμενον (Lk *ὁ δαιμονισθείς*, so auch Mr v. 18) einer Erklärung bedürftig schien.

[9]) *διηγεῖσθαι* noch 9, 9; Lk 8, 39; 9, 10; AG 8, 33; 9, 27; 12, 17; Hb 11, 32.

[10]) So der alte lat. PsHier.: rogant Jesum, ut exeat a finibus eorum: ut ait Petrus „*Exi a me, domine, quoniam immundus sum*; ne tangant arcam dei ut Oza.

[11]) Zahn (zu Mt 8, 34) stellt unsere Geschichte in eine gewisse Parallele zur Versuchung Jesu. Bei Mt sagen die Dämonischen V. 29: du bist hierher gekommen, um uns vor der Zeit zu plagen. Die Dämonen wissen, daß die Gottesherrschaft, welche Jesus lehrt und anbahnt, ihrer Macht auf Erden einst ein Ende bereiten werde. Da Jesus aber zunächst unter Juden wirkt, auch die Gottesherrschaft nur in einzelnen Taten zur Erscheinung bringt, so erscheint die Austreibung dort im heidnischen Gebiet als ein Vorgriff. Sie wollen Jesus nur von Ausrichtung seines Berufs abwendig machen, indem sie ihn bitten, aus der Gegend wegzuziehen, d. h. aus der heidnischen Gegend. Aber Jesus will und muß ihre Macht zerstören; sie richten ihren Willen nicht aus; sie suchen eine, wenn auch geringere Wohnstätte, welche ihnen der Jude, dem die Schweine unrein sind, wohl nicht versagen werde. Daß die Herde dadurch zugrunde gehen werde, wissen oder beabsichtigen sie nicht. Der Evangelist „dürfte bei seinen Lesern die Einsicht voraussetzen, daß die Dämonen jedes Geschöpf nur nach seiner Natur gebrauchen können. So wenig sie den Menschen Flügel geben können, so wenig den Schweinen Vernunft. Sie vermögen über diese nicht mehr, als was auch ein Naturereignis vermocht hätte, die Tiere scheu und wild zu machen."

sitzern, als welche man Juden denkt, insofern vollzogen, als sie um schnöden Gewinnstes willen ein Gewerbe trieben oder treiben ließen, welches einem nur einigermaßen gesetzestreuen Israeliten ein Greuel sein mußte, die Schweinezucht.[12]) Aber die Gegend südöstlich des Sees, die Gadaritis, wohin Jesus gefahren war, war heidnisch durch und durch. Jesus hatte auch nicht zu dem Zweck spät am Abend noch die Überfahrt angetreten, um zu heilen oder zu lehren, sondern, erschöpft wie er war, um durch Ruhe neue Kraft zu sammeln. Unversehens ist ihm das alles begegnet, wovon wir gelesen haben. Mitten in einem Heidenlande, welches freilich nicht ganz unbekannt gewesen sein kann mit seinem Auftreten und Wirken am Westufer des Sees in Galiläa (3, 7. 8), ist ihm ein zerrüttetes Menschenleben begegnet, welchem Heilung zu schenken er sich nicht entziehen durfte, ist ihm die Macht des Starken, zu dessen Überwindung er sich gekommen wußte, entgegengetreten, und es wäre eine Verleugnung seines Berufs gewesen, wenn er sich vor ihm zurückgezogen hätte, um so mehr, da dann bei seinen Begleitern der Gedanke unausbleiblich gewesen wäre, daß seine Kraft hier versage. Aber allerdings, als man ihn bittet, daß er aus ihrem Lande weiche, will er auch nicht länger bleiben. Er weiß wohl, daß auch und gerade dort Predigt not tut. Aber die Zeit für intensive Ausübung einer Missionswirksamkeit daselbst ist noch nicht gekommen (7, 27). Dem Geheilten mag vorbehalten bleiben, Samenkörner der Wahrheit auszustreuen. Mit rührender Anhänglichkeit bittet dieser den Herrn, als der schon in das Schiff steigt (V. 18), daß er sich in seiner Gefolgschaft befinden und darin verbleiben dürfe, *ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ*, vgl. 3, 14. Aber Jesus läßt es ihm nicht zu (vgl. zum Ausdruck Mt 3, 15: *τότε ἀφίησιν αὐτόν*, sc. *ποιεῖν*, Jo 11, 48; 12, 7; Off 2, 20), sondern trägt ihm auf, er soll in sein Haus zu den Seinen gehen und ihnen verkündigen, was für große Dinge der Herr an ihm für immer getan habe (perf. *πεποίηκεν* ist zu lesen mit ℵABC u. a., nicht mit Rec. DK *ἐποίησε*), und wie große[13]) Barmherzigkeit er ihm eben jetzt erzeigte (aor. *ἠλέησε*), indem er ihm durch den einmaligen Vorgang der Befreiung von Dämonen die Vernunft zurückgab. Nicht in jedem Fall hat Jesus diese Praxis gehabt, daß er Geheilten auftrug, die an ihnen geschehene Wundertat bekannt zu machen, vgl. oben zu 1, 44, nachher 5, 43 (7, 36; Mt 12, 15). Aber abgesehen davon, daß nirgend ein absolutes, ganz streng juristisch zu fassendes Schweigeverbot anzunehmen ist, was widersinnig wäre, so handelt es sich bei unserer Geschichte um einen

[12]) So z. B. wieder Lichtenstein: „Der Schade geschieht den Besitzern, weil sie wider das Gesetz Schweineherden unterhielten."

[13]) Das *ὅσα* gehört auch noch zu *ἠλέησε*. D, einige it, S[1] (nicht S[s]) lesen erleichternd *καὶ ὅτι*.

Menschen, dem es in vollstem Sinne Ernst ist, seine Dankbarkeit zu beweisen, und dem der Herr mit Grund zutrauen darf, daß er die Gnade Gottes des Höchsten, die er durch Jesum, dessen Sohn, erfahren hat, in gottgefälliger Weise bezeugen werde. Auch trägt ihm der Herr ja nicht eine Evangelisation außerhalb der Grenzen seines Hauses und seiner Verwandtschaft auf. Zwar überschreitet er die ihm von Jesus so deutlich als möglich bezeichnete Grenzlinie. Denn wir lesen, er habe angehoben, in der Dekapolis, dem Gebiet eines größeren hellenistischen Städtebundes südöstlich des Sees, bis zur Hauranitis reichend,[14]) laut zu verkündigen, *κηρύσσειν*, was ihm Jesus getan hatte. Aber wir werden nicht irre gehen in der Annahme, daß diese seine Verkündigung dem Kern jenes Gebotes Jesu nicht zuwider war. Konnten nicht die Verwandten des Geheilten im ausgedehnten Gebiete „der zehn Städte" hier und da zerstreut wohnen? Und handelt es sich nicht um einen Landstrich, wohin Jesus selbst nur selten seinen Fuß setzte (Mr 7, 31), und der wesentlich von Heiden oder heidnisch infizierten Juden bewohnt war? Die Furcht, von der wir Jesum sonst erfüllt sehen, wenn er den Geheilten ein Schweigegebot auflegt, daß nämlich durch geflissentliche laute Verkündigung seiner Wundertaten seine Wirksamkeit, die in erster Linie auf geistliche Erneuerung seines Volkes gerichtet und allen fleischlichen Erwartungen Israels, zumal dem pharisäisch gearteten Messiasgedanken, entgegengesetzt war, gehemmt werden und seine in die Stille und Zurückgezogenheit gehende, wildem Trubel und seichter Popularität abholde Neigung nicht zu ihrem Rechte kommen werde, war in unserem Falle gar nicht am Platz. Wenn es auch zuvörderst nicht über das *θαυμάζειν* der Leute dort, welche von der wunderbaren Geschichte aus dem eigenen Munde des Geheilten zu hören bekamen, hinauskam, so war doch der Name Jesu als des Sohnes Gottes und des Überwinders der widergöttlichen Macht Satans bekannt geworden, und jene Verwunderung konnte als Vorstufe zu gottgefälligem Glauben an ihn dienen.

Der Evangelist aber hat offenbar auch diese Geschichte, wenn wir uns des Leitgedankens erinnern, der in diesem Abschnitt seines Ev vorwaltet, unter den Gesichtspunkt der Jüngerausbildung durch

---

[14]) *Δεκάπολις*, s. z. B. Raumer, Pal. 241, Anm. 292 k. Buhl S. 85 f., Schürer, Gesch. d. jüd. V.[4] II, 148 ff. Plinius h. n. V, 16 f. nennt als die (wichtigsten) 10 Städte: Damascus, Philadelphia (südl. vom Jabbok = Rabbat Ammon), Raphena (1 Mkk 5, 37), Scythopolis, Gadara, Hippon (= Hippos, nicht weit vom See Genezareth), Dion, Pella, Gerasa, Canatha; alle östlich des Jordan, außer Scythopolis, welches Joseph. bell. 3, 9, 7 *μεγίστην τῆς Δεκαπόλεως* nennt (dann kann Josephus Damascus schwerlich zur Dekapolis gerechnet haben, denn Damaskus war größer als Scythopolis; aber die Begrenzung des Gebietes war zu verschiedenen Zeiten verschieden). Die Mehrzahl der Städte verdankte Pompeius ihre selbständige politische Existenz.

den Herrn gestellt wissen wollen. Die Apostel sollen nicht bloß lernen, daß es dem Herrn, als dem Sohne Gottes, nicht schwer ist, auch die gewaltigsten und kräftigsten Ausbrüche satanischer Wirksamkeit, wie sie ihnen in der völligsten Zerrüttung eines angesehenen, wohlhabenden Menschen in der schrecklichsten Weise entgegengetreten sind, und das plötzlich, überraschend, in einer Stunde, da sie Jesum die Stille aufsuchen sahen, zu brechen, sondern auch, daß auf heidnischem Gebiete, wo sie dermaleinst wirken sollen, eine gesteigerte Macht widergöttlichen Geistertums offenbar wird,[15]) und daß sie sich künftig bei Ausrichtung ihres missionarischen Berufs auf Unverständnis und irdischen Sinn der großen Menge werden gefaßt machen müssen, welche der großen Wahrheit, daß eine gerettete Menschenseele mehr wert ist als irdisches Gut, völlig verschlossen ist. Im übrigen beachten wir auch bei dieser Geschichte und zwar in einem bis dahin in unserem Ev kaum vorgekommenen Maße die Kunst unseres Vf, in anschaulichster Weise, mit epischer Plastik und Lebendigkeit, zu malen und zu schildern. Was er so schrieb, mußte seine vom Heidentum zum Christentum übertretenden, die umgestaltende Macht des Ev an sich selbst erfahrenden, das Herausgerissenwerden aus dämonischem Machtbereich und die Hineinversetzung in die alles erneuende Gemeinschaft mit Christo faktisch erlebenden Leser in unübertrefflicher Weise belehren und erziehen. Katechumenen, zumal jüngeren Alters, war die ausmalende Erzählungsweise besonders angemessen.[16])

---

[15]) Vgl. Joh. Warneck, Die Lebensmächte des Ev. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums³, 1908, S. 229, Anm. 1.

[16]) So gewiß Mr in der Verkündigung, welche der Geheilte ausrichten soll, eine Weissagung der Heidenpredigt gesehen hat, die späterhin in ganz anderem Maße und in viel höherer Weise geschehen sollte, und vielleicht auch die Bändigung des Dämonischen als ein Sinnbild der durch die spätere Missionsarbeit sich vollziehenden Zerstörung des in den Banden der widergöttlichen Geisterwelt liegenden Heidentums aufgefaßt hat, so sehr muß man sich doch hüten, in die einfache Geschichte allerlei tendenziöse Gedanken hineinzutragen und den Vf einer Entstellung der Wirklichkeit zu beschuldigen, welche er in dogmatischem Interesse vorgenommen habe. Die Schule Baurs sah in dem Geheilten eine Darstellung des großen Heidenapostels Paulus (s. z. B. Pfleiderer, Gesch. des Urchr. 373 f., Holsten, Volkmar). Die seltsamsten Extravaganzen erlaubt sich in dieser Richtung O. Schmiedel, Hauptprobleme des Lebens Jesu², 1906, S. 114 ff. im Anschluß an W. Hönig (Prot. KZ 1886, Nr. 11, 243 ff.). Der Besessene sei Paulus: geschildert werde 1) seine Verfolgung der Christen, seine epileptischen Anfälle (Gal 4, 13 ff.); er sei von seinen judenchristlichen Gegnern für einen von Dämonen Besessenen gehalten, der sogar die Tiefen des Satans zu erkennen suchte (Off 2, 24, vgl. 2 Kr 12, 7); 2) sein innerer Kampf, Mr 5, 7; 3) seine Christusvision und Bekehrung: „da er Jesum von fern sah (= vom Himmel her), lief er und fiel vor ihm nieder“ usw. Gadara sei wahrscheinlich deswegen als Schauplatz gewählt, da es auf dem Wege nach Damaskus lag; 4) die Heidenmission: „zu Jesu Füßen“ (Lk 8, 35), „gehe hin . . . und verkündige“ usw. Der ursprüngliche Sinn der Geschichte sei gewesen, daß die Juden-

Vergleichen wir den Bericht des Mr mit dem des Mt, so fällt des letzteren Kürze ebenso auf wie jenes Ausführlichkeit. Auf einen Augenzeugen geht bei Mr ohne Zweifel alles zurück. Anderseits macht die Art, wie die breite und langatmige Schilderung des Tobsüchtigen V. 3—5 relativisch an das Vorige angeknüpft ist (3a), um dann wieder in ganz selbständiger Weise zu verlaufen (3bff.), und die Beobachtung, daß das *καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν κτλ.* in V. 6 sich über V. 3—6 hinweg aufs bequemste an V. 2 anschließt, den Eindruck, daß der Vf eine ihm geläufige Erzählung mit einem Male durch einen Einschub unterbrochen habe, der ihm zur Verstärkung der auf die Hörer oder Leser beabsichtigten Wirkung von Bedeutung war. Ähnlich kann man sich versucht fühlen, zu V. 8—10 zu urteilen. Vor allem erscheint es unnatürlich, daß die Bitte der Dämonen, der Herr möge sie außer Landes schicken, und die weitere, daß er sie in die Schweine senden möge, nicht nur getrennt sind durch die parenthetische Bemerkung V. 11, sondern daß auch das Verbum *παρακαλεῖν* in V. 12 wieder aufgenommen ist, und zwar umständlich mit Hinzufügung von *λέγοντες*, dazu im Aor. und im Plural, während es V. 10 *παρεκάλει* hieß. Das *ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν* klingt wie eine Erläuterung zum Vorigen, als ob das Mißverständnis beseitigt werden sollte, der Herr möge sie wider oder über, statt hinein in die Schweine schicken. Das *εἰς τὴν χώραν* V. 1 befremdet bei *τῶν Γεργεσηνῶν*; es scheint aus Mt 8, 28 zu stammen, wo es neben *τῶν Γαδαρηνῶν* wohlberechtigt ist. Wir dürfen in alledem wieder nicht undeutliche Spuren davon erkennen, daß Mr einen festen Erzählungstypus in schriftlicher Form vor sich hatte, und daß er denselben durch Züge erweiterte und belebte, welche ihm durch mündliche Überlieferung eines Augenzeugen zugekommen waren. Bedenkt man, daß geflissentlich zu Anfang (5, 2) und zum Schluß (5, 18) „das Schiff" erwähnt wird, aus welchem Jesus ausgestiegen sei und in welches er wieder einsteigen wollte (Mt erwähnt es überhaupt nicht), so wird man wieder an Simon Petrus erinnert, dessen Schiff der Herr zur Verfügung hatte, und der selbst ohne Zweifel für Landung und Abfahrt des Fahrzeuges mit eigenen Händen, in eigenem Interesse und in fürsorglicher Bemühung für Jesum, alles Nötige ins Werk setzen wollte.[17])

---

christen eine gehässige Darstellung von Paulus geben wollten. Alle Synoptiker sollen diesen Sinn noch verstanden haben, am wenigsten wohl Mt, aber deutlich der Vf unseres jetzigen Mr; sie suchten aber die böswilligen Anspielungen zu beseitigen, indem sie die „peinliche Erzählung" so umbogen, daß sie harmlos wurde. Nach demselben Schmiedel ist Jo 9 (verfaßt zwischen 130 und 140) die Bekehrung Pauli allegorisch in der Geschichte vom Blindgeborenen enthalten.

[17]) S. A. Klostermann S. 366f.

12. und 13. Die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Auferweckung der Tochter des Jairus (5, 21—43; vgl. Mt 9, 18—26; Lk 8, 40—56).

Dieselbe Erzählerkunst wie im vorhergehenden treffen wir auch im folgenden Abschnitt, der die bekannte Doppelgeschichte von der Heilung eines am Blutgang leidenden Weibes und der Wiederlebendigmachung eines 12jährigen Mädchens handelt. In dem uns bekannten Fahrzeug fährt Jesus hinüber — wie er im Begriffe stand, diese Fahrt anzutreten, war schon V. 18 gesagt —, und als er seine Fahrt vollendet hat, versammelt sich wieder [18]) viel Volks „auf ihn hin",[19]) d. h. sie treten zuhauf und stürzen gleichsam auf ihn los, als hätten sie nur etwas weiter zurückstehend ihn schon längere Zeit erwartet. Man wird annehmen dürfen, daß sie des ihnen wohlbekannten Fahrzeuges ansichtig geworden waren und den Augenblick herbeisehnten, daß es landete. Dem entspricht die ausdrückliche Angabe bei Lk 8, 40: *ἦσαν πάντες προςδοκῶντες αὐτόν*. Wenn es dann weiter heißt: *ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν*, so wird dieser Satz eher die Situation schildern sollen, in welcher sich Jesus befand, als das, was nun folgt (V. 22), geschah, als diejenige, welche für das Volk nach seinem *συναχθῆναι* eintrat: wie selbstverständlich wäre diese Bemerkung! Es wird also hervorgehoben, daß Jesus sich noch am Ufergelände aufhielt (1, 16; 2, 13; 4, 1), als einer von den Synagogenvorstehern mit Namen Jairus erschien. Im übrigen erfahren wir des näheren nicht, in welcher Verfassung sich Jesus gerade befunden habe, ob eben angekommen, noch *ὡς ἦν* 4, 36, oder schon längere Zeit auf dem Lande weilend, ob im Freien oder in einem Hause am See. Mr bezeugt kein Interesse dafür. Ausgeschlossen ist aber selbst das letztere nicht. Wenn Mt sein Zoll- und Wohnhaus am Kai hatte, so kann wohl in der dazwischen liegenden Zeit das stattgefunden haben, was wir Mt 9, 9—17 von der Berufung des Mt usw. lesen, ja auch für die Geschichte 9, 1—8 (Heilung des Gichtbrüchigen) bliebe Raum. Dann würde sich also das Erscheinen des Jairus in der Weise vollzogen haben, daß er nach dem Gastmahl des Mt, während des Gespräches Jesu über Fasten und Nichtfasten (Mt 9, 18: *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος*)

---

[18]) Man verbinde das *πάλιν*, dessen Stellung hinter *πέραν* gut bezeugt ist (ℵ D it[7], Tschdf[8]), nicht mit dem vorigen, in welchem Falle es störend nachschleppte, sondern mit dem folgenden. Die Situation ist ähnlich wie 3, 20; 4, 1. Wegen der Rückbeziehung des *διαπεράσαντος* auf *ἐμβαίνοντος* V. 18 vermißt man ein *πάλιν* bei jenem Verb. gar nicht. Der Gegensatz des Anfangs und der Vollendung der Seefahrt wird betont.

[19]) Das *ἐπί* ist charakteristisch, während *πρός* in D min als erleichternde LA zu betrachten ist.

vor dem Hause des Mt auftauchte, um Jesu seine Bitte vorzutragen. Mr 2, 1—18 befolgt lediglich Sachordnung. Anderseits ist die Jairusgeschichte in unserem Kap. V. 21 f. zu fest mit dem Vorigen verbunden als daß wir sie davon ganz lösen dürften (vgl. auch Mt 8, 23 ff.). Sobald Jairus Jesu ansichtig wird — er muß ihn gekannt haben —, fällt er zu seinen Füßen nieder und spricht mit vielen Worten die Bitte aus: „Mein Töchterchen" (noch 7, 25) — nach Lk 8, 42 das einzige Kind — „liegt in den letzten Zügen. Komm und berühre sie mit deinen Händen von oben herab,[20]) daß sie gerettet werde und lebe"[21]) (V. 22 f.). Jesus ging, so lesen wir, mit ihm fort, und wenn es heißt, daß ihm viel Volks nachfolgte und sie ihn von allen Seiten drängten (V. 24), so soll diese Schilderung die mit unserer Geschichte verflochtene, auf dieser Wegstrecke erfolgte Episode vorbereiten.

Denn dieses Gedränge nimmt ein[22]) Weib wahr, um sich von hinten Jesu zu nähern und unvermerkt sein Gewand[23]) zu berühren, in dem Gedanken — so das *ἔλεγεν*, selbstverständlich leise —, daß sie durch diese Berührung von einem langen peinlichen Leiden, einem schon 12 jährigen Blutgang, werde gesund gemacht werden. Nicht weniger als 6 dem *ἐλθοῦσα . . . ἥψατο* V. 27 vorausgehende Partizipia müssen dazu dienen, das Weib und ihre besondere Lage zu beschreiben: 1) 12 Jahre war sie mit Blutfluß behaftet (*οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος*, so auch Lk; Mt: *αἱμορροοῦσα*; vgl. 3 Mose 15, 2 ff. *ῥύσις* für זוֹב, ebendort V. 33 *αἱμορροεῖν*), gerade so lange als Jairus' Tochter gelebt hatte (V. 42); 2) von vielen Ärzten war schon viel an ihr herumgedoktert worden, *πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν*,[24])

---

[20]) Die LA von D und mehreren it Ss: *ἐλθὲ ἅψαι αὐτῆς ἐκ τῶν χειρῶν σου* (veni, tange eam de manibus tuis; andere it haben wenigstens das tange) ist zu charakteristisch, als daß sie nicht als ursprünglich angesehen werden sollte. Die übliche LA *ἵνα κτλ.* ist nach Mt konformiert. Das *ἵνα* ist hier natürlich imperativisch. Es ergänzt sich aus dem Vorhergehenden leicht ein *παρακαλῶ σε*.

[21]) Die Rec. *ὅπως σωθῇ, καὶ ζήσεται* (A N Π usw.) ist nicht zu halten. Das *ὅπως* (vgl. 3, 6) ist wohl Korrektur, um nach dem kurz zuvor vorausgegangenen *ἵνα* den Mißklang eines zweiten *ἵνα* zu vermeiden; *καὶ ζήσεται* stammt aus Mt. In einigen it sowie in Ss fehlt das *ἵνα σωθῇ*.

[22]) *τις* ist alter Zusatz eines Lesers, der feineres Sprachgefühl hatte. Bei Mt und Mr wird *τὶς* selten adjektivisch gebraucht; bei Mt nur 18, 12 (21, 28. 33 ist es nicht echt), bei Mr nur 14, 51 (16, 18); anders bei Lk, vgl. 1, 5; 8, 2. 27; 9, 19; 10, 25. 38 u. v. a.

[23]) Mr sagt allg. *τοῦ ἱματίου, τῶν ἱματίων*; der für Judenchristen schreibende Mt V. 20 (anders V. 21) *τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου* (so auch Lk V. 44). Es handelt sich um diejenige der vier Quasten seines Mantels (צִיצִת), welche am Ende des über den Rücken herabreichenden Mantelzipfels herabhing. Vgl. 4 M 15, 38 f.; 5 M 22, 12 (hier כְּנָפוֹת); Mt 23, 5.

[24]) Eine durchaus klassische Wendung. „Das Gewählte liegt sowohl in *πάσχειν ὑπὸ* als in *πολλὰ . . . πολλῶν*," Blaß, textkrit. Bem. zu Mr 55. Blaß ist auf Grund dieser u. a. Stellen (s. zu V. 33 *πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*) ge-

wie es scheint, nicht ohne bittere Ironie gesagt;[25]) 3) ihr Vermögen[26]) hatte sie durch diese Kuren vollständig aufgezehrt; 4) und 5) Nutzen hatte sie davon gar nicht gehabt, sondern es war vielmehr mit ihr schlimmer geworden; endlich 6) „sie hatte die Jesum betreffenden Dinge gehört“. Denn *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* wird mit ℵ*BC*Δ zu lesen und so zu übersetzen sein, nach Analogie von Lk 24, 19. AG 18, 25; 28, 31, nicht aber: „die Erzählungen von Jesus“. Es scheint, als wenn sie aus weiter Ferne gekommen sei, wohin sein Gerücht gedrungen war. Auch dies wird ihr zu Ohren gekommen sein, was oben 3, 10 erzählt war, daß viele Kranke dadurch, daß sie ihn anrührten, wieder gesund geworden waren. Freilich, während dort unmittelbare leibliche Berührung gemeint sein dürfte, kann und will sie seine Kleider anrühren. Das Gedränge vernotwendigte das, aber auch die Natur ihres Leidens gebot, so mochte ihr scheinen, Scheu und Zurückhaltung. Erst nach jener umständlichen Charakterisierung der eigentümlichen Lage des Weibes heißt es, daß sie mitten in der Volksmenge gekommen sei und von hinten sein Gewand angerührt habe. Ihre Erwartung wird nicht zuschanden, denn im Augenblick vertrocknete, so lautet der charakteristische Ausdruck, der Brunnen ihres Blutes (מְקוֹר דָּמִים 3 M 12, 7; 20, 18), und sie spürte selbst am Leibe, daß sie von der schrecklichen Plage geheilt war. Wenn sie freilich gehofft hatte, unentdeckt zu bleiben, so erfüllte sich diese Hoffnung nicht. Vielmehr erkannte auch Jesus augenblicklich bei sich selbst, *ἐν ἑαυτῷ* (vgl. 2, 8: *ἐπιγνοὺς τῷ πνεύματι*), die aus ihm herausgetretene Kraft. Ohne daß sein Wollen sich unmittelbar und bewußt in Tätigkeit gesetzt hatte, war die Heilung des sich verborgen haltenden Weibes zum Vollzuge gekommen. Das merkt er nun an seiner Person, und zwar in der Weise, daß ihm ein Kraftverlust zum Bewußtsein kommt. Wie, ist nicht gesagt. Aber es kann nicht anders sein und versteht sich von selbst, daß die auch in der Handauflegung zum Ausdruck kommende Vorstellung zugrunde liegt, daß die leiblichen Heilungen, welche Jesus wirkte, je und je nicht lediglich auf psychologischem Wege geschehen, sondern auch durch eine Vermittlung irgendwelcher somatischer Art bedingt gewesen sind. Man erinnere sich hierbei der geheimnisvollen Geschichte von Jesu Wandeln auf der Wasser-

---

neigt, bei unserm Mr gelegentlich die Hand eines Redaktors zu erkennen, der klassisch schreiben wollte. Vgl. Anm. 27.

[25]) Über Ärzte s. Tob 2, 10 (B u. ℵ), Sir 38, 1 ff. — Qidduschim 4, 14: der Beste der Ärzte ist würdig der Gehenna.

[26]) *τὰ παρ᾽ ἑαυτῆς*, vgl. Lk 10, 7; Phl 4, 18: Lk hat an der Par.stelle 8, 43 *ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον* (vgl. Mr 12, 44) welche Worte freilich bei BDSs fehlen und darum sehr verdächtig sind. Lk der Arzt mochte allerdings Bedenken tragen, diesen Satz zu schreiben (om W-H Nestle, Weiß).

fläche des Sees, von seiner Verklärung auf dem Berge, sowie der Worte, welche er nach Jo 6 über das Essen und Trinken seiner selbst nach Seiten seiner Leiblichkeit geredet hat. Von einer Trübung des, wie man meint, bei Mt, der diesen Zug 9, 22 nicht bringe, noch rein und mit sagenhaften Elementen noch unvermischt vorliegenden Tatbestandes zu sprechen, welcher sich Mr, ebenso Lk 8, 46, schuldig gemacht haben soll, dazu fehlt jeder genügender Grund. Jesus will nicht, daß auf jenem Heimlichtun des Weibes der Schatten der Ungehörigkeit ruhen bleibe. Es mußte für das Gewissen des Weibes selber wertvoll sein, wenn sie offen als eine durch Gottes in Jesu wirkende Kraft Geheilte erkannt und anerkannt wurde, anderseits aber sollte sie von dem etwa in ihr sich bildenden Wahn loskommen, als ob die Heilung irgendwie abergläubisch gewirkt und vollzogen sei. Endlich sollte sie lernen, daß keine Ursache vorhanden sei, sich eines Tuns, wie sie es ausgeübt, d. h. ihrer im Verborgenen geschehenen Zuflucht zu Jesu, zu schämen, vielmehr zu loben und zu danken. So will denn die Frage Jesu, wer ihn angerührt habe, eine Frage, bei welcher er sich mitten im Volksgetümmel umwendet und welche er, da es ihm daran liegen mußte, nicht unverstanden zu bleiben, mit Rücksicht auf das Gedränge laut gesprochen haben wird, vor allem das Weib zum Beichten ihres Tuns veranlassen. Sie hätte es, wenn sie gewollt hätte, leicht gehabt, unentdeckt zu bleiben, um so eher, da sie sehen mußte, daß selbst die Jünger nichts von ihrem Tun gemerkt hatten. Denn „seine Jünger“ — nach Lk 8, 45 ist Petrus ihr Wortführer: *ἀρνουμένων πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* — wundern sich nur über die Frage Jesu, sintemal das Gedränge so groß und eine Berührung seiner Kleider unvermeidlich sei. Und wenn schon jene Frage ihr aufs Gewissen fallen mußte, so ohne Zweifel in noch höherem Grade der durchdringende Blick, den der Herr in die Runde schweifen ließ (vgl. 3, 5. 34; 9, 8; 10, 23; 11, 11), „um die zu erspähen, welche das getan habe“. Diesen Blick ertrug sie nicht. Sie gerät in Furcht und zittert, und zwar weil ihr zum Bewußtsein gekommen ist, nicht etwa, was sie am Herrn zu tun gewagt hat, nämlich ihn zu berühren, sondern was i h r, oder wenn wir das gut beglaubigte *ἐπ᾽* oder *ἐν αὐτῇ* lesen, was a n i h r geschehen ist: sie ist gesund geworden, aber wie sie aus der Frage Jesu entnimmt, auf Kosten ihres Wohltäters; denn ihm ist dadurch, daß sie seine Kleider berührt hat, ebensoviel Kraft verloren gegangen, als sie selbst gewonnen hat, und dafür mag sie Strafe erwartet haben. Und selbst wenn sie sich darin täuschte, sollte sie unter dem Schuldbann des Bewußtseins einhergehen, daß sie sich das Gesundwerden erschlichen und gestohlen habe? Der Zusatz hinter *τρέμουσα*: *δι᾽ ὃ πεποιήκει λάθρᾳ* (vgl. Lk 8, 47: *ἰδοῦσα ὅτι οὐκ ἔλαθεν*), welchen D einige min und it bieten, spiegelt

einen zweifelsohne im Weibe verborgen gewesenen Gedanken wieder. So überwindet sie denn, obgleich es ihr wegen der Natur ihres Leidens schwer genug ankommen mochte, ihre Bedenken und fällt — man bedenke die große Öffentlichkeit — vor ihm nieder und gesteht ihm die ganze und volle Wahrheit[27]) (V. 33). Aber auch hier offenbart der Herr seine über alle Maße herrliche Liebe und seine große Seelsorgekunst. Kein Wort des Scheltens erfolgt, sondern nur die tröstliche Zurede: „Tochter (so alle drei Synoptiker, vgl. Lk 13, 16 und das *τέκνον* oben 2, 5), dein Glaube[28]) hat dich gesund gemacht; gehe hin zum Frieden und sei gesund von deiner Plage!“ (V. 34). Sie soll wissen, daß sie, wenn sie durch Berührung seines Gewandes gesund geworden ist, dabei Glauben an ihn bekundet hat als an den, der von Gott Vollmacht bekommen hat, und diesem Glauben ihre wunderbare Genesung verdankt. Und während sie, wenn sie nicht bekannt hätte, den Wurm eines unruhigen Gewissens mit hinweggenommen hätte, ob nicht durch ihr Tun dem Herrn schweres Unrecht geschehen sei, soll sie nun hinfort nicht sowohl von Glück und Heil, sondern vielmehr von Frieden (*εἰρήνη* ist hier im engeren Sinne des Wortes zu nehmen) so umgeben sein, daß sie darin wie in ihrem Bereiche zu wohnen kommt. Und jetzt erst, nachdem er das erschütterte Gemüt aufgerichtet, gibt er ihr die ausdrückliche, energische, darum in einen Imper. gekleidete Zusage, daß sie von ihrer schlimmen Krankheit gesund sein und bleiben soll (beides liegt hier in *ἴσθι*).[29])

---

[27]) *εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.* Man wird erinnert an die Worte des Socrates im Eingang seiner Apologie (Plat. apol. c. 1): *ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.* An unserer Stelle bieten min 1. 13. 28. 69. 346 *αἰτίαν* (13. 69. 346 add. *αὐτῆς*) für *ἀλήθειαν*, man darf aber kaum mit Blaß sagen, daß *αἰτία* hier in vulgärer Ausdrucksweise einfach „Sache“ bedeute (auch Mt 19, 10 nicht), und folgern, die übliche LA sei auf einen klassisch gebildeten Redaktor zurückzuführen. Das *αἰτίαν*, ebenso wie das in 13. 69. 124. 346 sich findende *ἔμπροσθεν πάντων* scheint aus Lk zu stammen.

[28]) Vgl. Caten. Cram. 319: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν σωτῆρα ἅπτεται αὐτοῦ· ὁ δὲ ἀπιστῶν θλίβει αὐτὸν καὶ λυπεῖ. ὁ δὲ ἁπτόμενος αὐτοῦ ἕλκει αὐτὸν καὶ ἐπισπᾶται εἰς φιλανθρωπίαν.* — Gute Gedanken über die Geschichte s. bei August. sermo 62 (Migne 38, 416 ff.) und Chrysolog. sermo 33—36 (Migne 52, 292—303). — Calvin bem. zum Verhalten des Weibes gegen die kathol. Verehrer der Heiligen und Reliquien: simiae sunt, non imitatores, qui singulare aliquod exemplum absque dei mandato . . . usurpant.

[29]) Eusebius (h. e. VII, 18) wußte bekanntlich auf Grund persönlicher Augenzeugenschaft zu berichten, daß bei Paneas (Caesarea Philippi) das Haus des blutflüssigen Weibes und auf hohem Steinsockel vor dessen Toren ein ehernes Standbild gezeigt wurde, das Weib darstellend auf den Knieen liegend und die Hände nach vorn streckend, einer Bittenden gleich, und ihr gegenüber aufgerichtet die Bildsäule eines Mannes, zierlich mit einem Gewand umgeben, die Hand zum Weibe ausstreckend. Neben der Säule sei eine seltsame Pflanze aufgesproßt, bis zum *κράσπεδον* des ehernen Gewandes reichend, welche gegen alle Krankheiten heilbringend gewesen sei.

Inzwischen mußte die Geduld des Jairus auf die peinlichste Folter gespannt worden sein. Jede Minute einer Verzögerung bedeutete für ihn ein Nachlassen der ohnehin geringen Hoffnung, daß Jesus seine Tochter noch lebend antreffen werde. Und er mochte im Stillen dem Herrn darüber Vorwürfe machen, daß er so lange zaudere und sich umständlicher mit dem Weibe zu schaffen mache, als unumgänglich nötig war. Nannte Jesus das Weib in barmherziger Liebe *θυγάτηρ*, so zerschnitt ihm, dem Vater, der Gedanke sein Herz, ob nicht seine leibliche Tochter schon verstorben sei. Und eben jetzt, während der Herr das Weib als gesund entläßt, treffen Leute — *τινὲς* ist zu ergänzen — vom Obersten der Synagoge, d. h. von seinem Hause ein, wahrscheinlich von der Mutter des Kindes geschickt, und melden den Tod seiner Tochter als geschehen. „Warum belästigst du weiter den Lehrer?" (V. 35); *σκύλλεις*, ein starkes Wort, eigentlich schinden, vgl. Mt 9, 36, in unserem Sinne noch Lk 7, 6 (*μὴ σκύλλου*).[30]) Jesus hört das Wort und hört es doch nicht:[31]) er ignoriert es, in

---

Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα τοῦ Ἰησοῦ εἰκόνα φέρειν ἔλεγον. Ἔμεινε δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς, ὡς καὶ ὄψει παραλαβεῖν ἐπιδημήσαντας αὐτοὺς τῇ πόλει. Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πάλαι ἐξ ἐθνῶν εὐεργετηθέντας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ταῦτα πεποιηκέναι, ὅτε καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας, Παύλου καὶ Πέτρου καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ, διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένας ἱστορήσαμεν, ὡς εἰκὸς τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως οἷα σωτῆρας ἐθνικῇ συνηθείᾳ παρ' ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾶν εἰωθότων τὸν τρόπον, Ob, trotz der mehr als zweifelhaften Begründung, irgendwelche historische Basis jenem Bericht des Eusebius zugrunde liegt? Als undenkbar darf es doch nicht gelten, daß eine Halbheidin von Paneas sich zu dem berühmten Wundertäter Jesus aufgemacht habe, um Heilung zu finden, und daß nachher, wenn nicht von ihr selbst, so etwa von Angehörigen oder Nachkommen, die wunderbare Begebenheit in einem Denkmal der Nachwelt überliefert worden ist. Vgl. Nic. Müller, Christusbilder, in HRE[3] 4, 66. Dieses soll nach Sozom. h. e. 5, 21; Philost. h. e. 7, 3 von Kaiser Julian zerstört, nach Asterius Amasenus in seiner Homilia in Jair. et mulierem *αἱμορρ.* (bei Photius' Bibl. c. 271) von Maximin beseitigt worden sein. Bei Joann. Malala, Chron. p. 305 (ed. Oxon.) liest man das schriftliche Gesuch, welches Veronica (*Βερνίκη* heißt das Weib in Acta Pilati c. 7, ed. Tischdf. 239 [A], und 298 [B] auch *Βερονίκη*, lat. und copt. Veronica. Hier legt sie vor Pilatus ein Zeugnis für Jesu Unschuld ab, welches freilich die Juden nicht anerkennen wollen [A]: *νόμον ἔχομεν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγειν*) desfalls an Herodes richtete, welcher damals von Sebaste nach Paneas seine Residenz verlegt hatte (vgl. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokr. S. 293. 357). Macarius Magnes I, 6 stellt sie als Prinzessin von Edessa dar, *„μέχρι τοῦ νῦν ἀοίδιμον ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν"*. Vgl. Dobschütz, Christusbilder S. 203 ff. (T. u. U. N. F. III). — Noch sei erwähnt, daß Ps.-Ambros., sermo 46 (de Salom.), die Meinung ausspricht, das blutflüssige Weib sei Martha, die Schwester des Lazarus, gewesen (ed. Maur., Venet. IV, 560).

[30]) Ein gern mit Bez. auf Reisen gebrauchter Ausdruck; vgl. Herod. 4, 13: *σὺν ἱππεῦσιν ὀλίγοις, ἵνα μὴ πάντα τὸν στρατὸν σκύλῃ, τὴν ὁδοιπορίαν ἐποιεῖτο.*

[31]) *παρακούσας* (vgl. z. verb. Mt 18, 17) ist mit ℵBLΔ e zu lesen für

deutlicher Absicht, neglexit (it e). Für ihn ist die Tochter nicht tot, und was auch immer geschehen wird, er darf dem Vater sagen: „Fürchte dich nicht! Glaube nur!“ (V. 36). Aus dem Zusammenhang ergibt sich von selbst, daß diese Begegnung mit den Boten noch ziemlich weit von Hause des Jairus stattgefunden haben muß, während dagegen der folgende Satz (V. 37) uns auf den vor dem Hause befindlichen Platz versetzt. Weiter soll niemand mit ihm gehen außer Petrus, Jakobus und Johannes, dem Bruder des Jakobus, eine nähere Bezeichnung des Jo, wie wir sie schon 1, 19; 3, 17 fanden. Jesus will nicht das Familienleben unnötig stören, was geschehen wäre, wenn er alle Zwölf mitgenommen hätte. Anderseits: auf zweier oder dreier Mund beruht die Zuverlässigkeit eines Zeugnisses. Jesus, die drei Genannten und selbstverständlich noch der Vater treten nun in das Haus. Jesu Blick ruht alsbald auf dem Getümmel[32]) und insonderheit auf denen, welche lautes Weinen und Geheul[33]) anheben. Diese Szene, welche übrigens schwer möglich gewesen wäre, wenn nicht eine gewisse Zeit zwischen dem Tode des Mädchens und dem Eintritt Jesu ins Haus verstrichen wäre, werden wir uns im Hofraum zu denken haben. Jesus verbietet energisch dieses Lärmen und Weinen, als handle es sich um eine hoffnungslose Lage. Dagegen verkündigt er ihnen, offenbar mit kräftig erhobener Stimme, daß das Kind gar nicht gestorben sei, sondern schlafe[34]) (V. 39). Sie verlachen ihn wegen seines Optimismus, als welche es besser zu wissen vermeinen. Ohne Zweifel haben sie schon die Leiche gesehen. Absichtlich wählt der Herr eine Redeweise, welche für alle Fälle paßt. Jeder fromme Israelit konnte bekennen, daß es im eigentlichsten Sinne kein Sterben gebe, da die Seele unsterblich sei und der Leib dermaleinst auferstehen werde, der Zustand des Verstorbenen aber einem Schlafe gleiche. Und wenn Jairus glaubt, so liegt für ihn kein Grund vor, sich einer Trauer hinzugeben, von der die Hoffnung ausgeschaltet ist. Freilich, die Menge versteht das Wort des Herrn in seiner Tiefe nicht. Welchen Eindruck es auf Jairus selbst gemacht, lesen wir nicht. Denn es versteht sich, daß das Subjekt von *κατεγέλων* nur die „Weinenden und Heulenden“ umfassen kann. Jesus erweist sich ganz als Herr der Situation. Er bringt es fertig, daß alle, wenn auch wider Willen, das Haus verlassen,

---

das simplex *ἀκούσας*, dagegen das *εὐθέως* mit denselben Zeugen, D u. a. zu streichen.

[32]) *θόρυβος* ist das von einer Menge herrührende Gewühl und Getöse. Mt 9, 23: *τὸν ὄχλον θορυβούμενον*. Mt 26, 5 (= Mr 14, 2); 27, 24; AG 20, 1; 21, 34; 24, 18.

[33]) Zu *ἀλαλάζειν* vgl. LXX Jer 4, 8; 25, 34 (32, 20); 47, 2 (29, 2) für הֵילִיל.

[34]) S. meine Bemerkungen zu 1 Th 4, 13.

und er in Ruhe niemand anders als die Eltern und „die, welche mit ihm waren“, d. h. jene drei Jünger, weiter mit sich nimmt und mit ihnen in den Raum hineingeht, wo das Kind sich befindet, [34a]) entweder noch das Kranken- und Sterbezimmer oder, was wahrscheinlicher ist, schon ein anderer Raum, — denn der Leser bekommt aus allem, was erzählt wird, die bestimmte Überzeugung, daß es sich um ein Gestorbensein handelt —, vielleicht das *ὑπερῷον* AG 9, 37. Trotzdem handelt Jesus, als wenn er es mit einer lebenden, wenn auch schlafenden oder krank daniederliegenden Person zu tun habe. Denn er faßt ihre Hand, wie etwa die der Schwiegermutter Petri 1, 31, des Blinden bei Bethsaida 8, 23 oder des mondsüchtigen Knaben 9, 27, und spricht zu ihr: „Mägdlein, stehe auf!“ Der Erzähler hat diese zwei Worte in der aramäischen Sprache, welcher sich Jesus bediente, seinen Lesern darbieten zu sollen geglaubt, [35]) wie wir nachher 7, 34 das Befehlswort *ἐφφαθά* an den Taubstummen gerichtet finden werden (vgl. 15, 34 das Wort am Kreuz Ps 22, 2, dazu die in christlichen Gebrauch übergegangenen Ausdrücke *ὡσαννά* 11, 9; *ἀββᾶ* 14, 36; *ἀμήν* 3, 28; 8, 12; 9, 1 u. a.; s. oben Einl S. 23 f.). Offenbar wollte der Evangelist den Lesern einmal ein Beispiel geben von dem Klang dieser seiner eigenen und Jesu Muttersprache. Wenn er die Übersetzung [36]) beifügt, so wahrt er sich das Recht freier, populärer Wiedergabe. Daher das eingeschobene *σοὶ λέγω*, wobei das *σοί* betont ist. Dem Befehl wird auf der Stelle Folge geleistet. Ja mehr noch: das Mädchen geht umher, als griffe es nach einer durchschlafenen Nacht ihre geregelte häusliche Tätigkeit wieder an, wie man es bei einem (nach A C Δ min *ὡσεὶ* bzw. *ὡς*: etwa) 12 jährigen Mädchen erwarten darf. [37]) Das wunderbare Handeln des Herrn hat erst begonnen, als er sich unmittelbar mit dem Mädchen zu schaffen machte, nicht schon, als er mit seinen wenigen Begleitern in das Zimmer trat. Wäre er ein Lehrer gewesen wie andere auch, so hätte er die Trauernden mit Worten der Schrift trösten oder mit ihnen beten können. Nun aber ent-

---

[34a]) Das *ἀνακείμενον* V. 40 Ende (Rec.) ist Zusatz (A C Π).

[35]) טְלִיתָא קוּמִ[י]. Die Hdss. und Übersetzungen weisen viele Irrungen auf. D: *ῥαββι ταβιτα*, it meist tabita (in verschiedener Orthographie, in Erinnerung an AG 9, 40), e: tabea acultha (verschrieben aus talitha) cumhi, dann puella puella (vgl. Lk 10, 41: *Μάρθα Μάρθα* u. a. Stellen, wo in der Anrede der Name verdoppelt wird). Mehrere codd bieten die korrektere aram. Aussprache *κούμ* (א B C L M); Rec. *κοῦμι* mit A C Δ Π. — Fein bemerkt Bengel: uno tempore sanata est mulier est resuscitata puella, quae uno tempore (vor 12 Jahren) initium miseriae et vitae habuerant.

[36]) *κοράσιον*, häufig in LXX, meist für נַעֲרָה, Ruth 2, 8 u. ö; Esth. 2, 3 u. ö.; Sus. 15 ff.

[37]) So ist der Zusammenhang nach der richtigen LA *ἦν γάρ*. D einige min, it, vg lesen *ἦν δέ*, erleichternd.

reißt er dem Tode seine Beute. Das war seit den Tagen des Elias und Elisa unerhört in Israel. Johannes der Täufer hatte überhaupt keine Zeichen getan (Jo 10, 41), aber auch von Jesus war so etwas noch nicht vorgekommen. Kein Wunder, daß die Beteiligten von gewaltigem Entsetzen ergriffen wurden. Das hier von ℵB und einigen anderen Zeugen eingefügte *εὐθύς* (42 b) ist störendes Einschiebsel. Die Erstmaligkeit und Einzigartigkeit dieses Wunders aber und die gesamte Situation mußte den Herrn um so eher das dringende Gebot ihnen einschärfen lassen, daß niemand von diesem Ereignis etwas erfahre. Wie leicht hätte sonst das schon durch die Sturmstillung, die Heilung des schrecklichen Wüterichs bei Gergesa — selbstverständlich mußten beide Ereignisse längst auch diesseits des Sees bekannt geworden sein — sowie durch die Heilung des blutflüssigen Weibes in Spannung und Erregung versetzte Volk sich zu ungezügelten Ausbrüchen wilder Messiasbegeisterung hinreißen lassen! Daß in solchen Fällen ein absolutes Schweigeverbot von Jesus überhaupt nicht erteilt worden ist und nicht erteilt werden konnte, ist schon oben zu 1, 43 f. und 5, 19 bemerkt. Wir haben aber auch keinen Grund zur Annahme, daß die Eltern sich, soviel sie irgend konnten, die Erfüllung des Verbotes nicht hätten angelegen sein lassen. Der Herr wenigstens wollte seinerseits alles tun, um alles Aufsehen zu vermeiden. So gibt er auch den Befehl, dem Mädchen zu essen zu geben, gleich als wäre nichts anderes geschehen als Erwachen und Aufstehen von einem gesunden Schlaf.[38]) Und darauf mögen auch die Eltern bei allen auf sie einstürmenden, meist neugierigen Fragen immer wieder hingewiesen haben: Jesus hat es mit einer Schlafenden zu tun gehabt · daß sie nicht gestorben sei, sondern schlafe, das habt ihr ja selbst aus seinem Munde gehört. Daß wir es aber mit irgendeinem Fall von Scheintod zu tun haben, diese Annahme kann nicht zu Recht bestehen. An irgendeiner Stelle hätte der Evangelist ausdrücklich bemerken müssen, daß sich die, welche den Tod meldeten, oder die, welche diese Nachricht als wahr annahmen, darüber einer schweren Täuschung hingegeben hätten. Dazu nehme man die offenbar vom Erzähler beabsichtigte Steigerung in der Auffälligkeit der Wunder: dieses Wunder steht am Schluß einer Kette von Ereignissen, welche den Leser oder vielmehr zunächst die Jünger Jesum als den schrankenlos waltenden Herrn, über die entfesselten Mächte der Natur, über die zügellos rasende Kraft eines Dämonischen im Heidenland, über Krankheiten, welche kein

---

[38]) Der Gedanke eines *σχόλιον* in Cat. Cram. 321, daß das Essen habe geschehen sollen, damit die Auferweckung als leibhaftige und wirkliche erwiesen würde, liegt ganz fern: *εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθῶς αὐτὴν ἐγηγέρθαι καὶ οὐ δοκήσει καὶ φαντασίᾳ,* mit Berufung auf das Essen des Auferstandenen Lk 24, 42 f.

Arzt, wenn noch so teuer bezahlter, zu heilen vermag, ja selbst über den Tod kennen lehren. Endlich würde auch die Betonung der gewaltigen Verwunderung ebensowenig für die bloße Konstatierung eines erquickenden Schlafes — darauf käme ja Jesu Handeln in unserer Geschichte einzig und allein hinaus — passen als für das erste Verbot des Schweigens.

Im Vergleich mit der Darstellung des Mt ist unsere Doppelgeschichte viel ausführlicher, dramatischer, voll anschaulicher, malerischer Einzelzüge, geeignet wie kaum eine Geschichte unseres Ev sonst, jugendliche Gemüter zu fesseln. Anderseits läßt sich auch in diesem Stück erkennen, daß unser Schriftsteller das feste Gerüst der Mt-Darstellung vor sich hatte und mit Ergänzungen und vielen Details ausfüllte. Vgl. besonders die sich häufenden Partizipia V. 26 u. 27 mit Mt 9, 20.

14. Jesus in seiner Vaterstadt verkannt (6, 1—6 a; Mt 13, 53—58; vgl. Lk 4, 16—30).

Ganz wo anders hin führt uns die folgende Geschichte. Jesus verläßt die Gegend, wo sich ereignet hat, was wir bisher gelesen haben, also das Ufer des Sees und dessen Umgebung, dagegen begibt er sich nach seiner *πατρίς*, das will hier sagen, seinem Heimatsort, d. i. wie wir aus 1, 9 (vgl. 1, 24) wissen, Nazareth, eine nicht einmal 30 km lange Wegstrecke, von einem rüstigen Fußgänger also bequem an einem Tage zurückzulegen.[39]) Ausdrücklich wird hervorgehoben, von Mr allein, daß seine Jünger ihm auch dorthin folgten. Als ein Sabbath anbrach, begann er dort in der Synagoge zu lehren. Vielleicht daß er an einem Freitagabend, zu Beginn des jüdischen Sabbaths, anlangte. Innerhalb des Rahmens eines Synagogalgottesdienstes wird er seinen Lehrvortrag gehalten haben (vgl. die interessante Beschreibung bei Lk 4, 16 ff.), voller Kraft und Weisheit. Viele,[40]) als sie ihn hören, werden ebenso betroffen, wie die Kapernaiten in ihrer Synagoge 1, 22; *ἐξεπλήσσοντο* heißt es an beiden Stellen (vgl. 7, 37; 10, 26; 11, 18). In Ausdrücken der Verwunderung, aber auch der Verachtung ergehen sie sich, zunächst in zwei Fragen. Die erste lautet:

---

[39]) Der Weg von Nazareth nach Tiberias wird von den neueren Reisenden entweder über Kefr Kenna, südl. am Karn Hattin vorbei, eingeschlagen (zu Pferde 4—5 Std., 26 km Fahrstr.), oder, etwas weiter, über den Berg Tabor, bei Lûbije mit jenem Weg zusammentreffend, oder über das Dorf Kefr Sabt.

[40]) Es ist doch sehr fraglich, ob bloß auf die Autorität von B L und einig. min *οἱ πολλοί* mit Art. statt des einfachen *πολλοί* zu lesen ist (9, 26 und zumal 12, 37 ist der Artikel vor *πολλοί* bzw. *πολύς* weit besser bezeugt).

Woher kommt diesem da dieses? (vgl. das verächtliche *οὗτος* Jo 7, 15: *πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;*). Das bei manchen Textzeugen sich findende *πάντα* hinter *ταῦτα*, aus Mt 13, 56 stammend, fügt jedenfalls eine richtige Erklärung bei; denn offenbar wollen die Nazarener nicht bloß auf Jesu Lehrvortrag, sondern auf seine gesamte Wirksamkeit und deren Erfolge hindeuten. Sie wissen doch, daß er sich keiner besonderen Ausbildung, Erziehung und Abstammung rühmen kann. Bezieht sich die erste Frage auf das Woher? so fragen sie weiter nach dem *τίς*: „was ist das für eine Weisheit,[41]) die diesem Menschen gegeben ist?" Das Wesen seiner Weisheit muß einzigartig sein! Endlich rufen sie aus — denn weniger als Frage als vielmehr als Ausruf will dieser Satz gefaßt sein —: „und solche Machttaten geschehen durch seine Hände!" [42]) Und sie kennen ihn doch gut, den unter diesem Namen bekannten „Zimmermann",[43]) den Sohn Marias — Joseph wird nicht genannt, er wird gestorben sein, ja er scheint dem Gedächtnis der Redenden schon ziemlich entschwunden zu sein —,

---

[41]) *σοφία* nur hier bei Mr, bei Jo überhaupt nicht; vgl. Mt 11, 19; 12, 42 (= Lk 7, 35; 11, 31); Lk 2, 40. 52; 11, 49; 21, 15.

[42]) Mit Recht erklärt Tschdf[8], daß aus der von ihm nach A C[2] E F G usw. a e aufgenommenen LA (*και δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται*) sich die zahlreichen Varianten am ehesten erklären: 1) *ὅτι* (± *καὶ*) *δυνάμεις ... γίνονται* (C*, Rec.), 2) *ἵνα ... γίνωνται* (D K Π), 3) *καὶ αἱ δυν. τοιαῦται ... γινόμεναι* (ℵ B C Δ). Interessant ist die LA von it c: per labia = *χειλέων* (diese Form viel bei LXX, auch Hb 13, 15 nach Hos 14, 3) für *χειρῶν*.

[43]) Man lese *ὁ τέκτων*. Das in min, vielen it und einigen vg-codd sich findende *ὁ τέκτονος υἱός* stammt aus Mt 13, 55. Wenn Orig. (c. Cels. VI, 36) gegen Celsus, welcher spottete, die Christen brächten ihren Glauben an die Auferstehung des Fleisches in ursächliche Verbindung mit dem Holz, wohl in Verdrehung des Wortes *διὰ ξύλου θάνατος καὶ διὰ ξύλου ζωή*, und welcher die Christen verspottete, sie verehrten das Holz, „entweder weil unser Lehrer ans Kreuz genagelt sei *ἢ ἐπεὶ τέκτων ἦν τὴν τέχνην*", bemerkte: *οὐχ ὁρῶν ὅτι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν τοῖς Μωϋσέως ἀναγέγραπται γράμμασιν, ἀλλὰ καὶ οὐ βλέπων, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται*, so will er mit der letzteren Bemerkung nicht sagen, daß Jesus nirgend in den kirchlichen Evangelien *τέκτων* heiße, sondern daß er nirgend daselbst als solcher beschrieben worden sei. Origenes will offenbar von der Aussage der Widersacher Jesu, der Nazarener, die Aussagen der Evangelisten selbst unterschieden wissen. Vgl. Justin. dial. c. Tryph. 88: *νομιζομένου Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν καὶ ἀειδοῦς, ὡς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον, φαινομένου καὶ τέκτονος νομιζομένου· ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον κτλ.* Vgl. Evg. inf. arab. 38. 39; Evg. Thom. 13. Libanius erhielt auf seine Frage, was der Zimmermannssohn tue, von einem christlichen Lehrer die schlagfertige Antwort: „der Schöpfer des Alls fertigt einen Sarg, der, den du spottend einen Zimmermannssohn genannt hast", *γλωσσόκομον ὁ τοῦ παντὸς κατασκευάζει δημιουργός, ὃν σὺ κωμῳδῶν τέκτονος υἱὸν προσηγόρευσας* (Thdrt. h. e. 3, 18).

den Bruder des Jakobus, des Joses, des Judas, des Simon,[44]) und seine Schwestern leben ja noch am Ort bei ihnen! (woraus hervorgeht, daß die genannten Brüder Jesu anderswo wohnhaft geworden sein müssen, nämlich in Kapernaum, Jo 1, 45 f.). Anstatt nun aber gerade aus alledem auf göttlichen Ursprung der einzigartigen Befähigung und Wirksamkeit ihres Mitbürgers zu schließen und den religiösen und sittlichen Impulsen seiner Predigt Folge zu geben, ärgern sie sich an ihm (4, 17). Hoffart, Eitelkeit, Neid bewirken, daß sie über ihm zu Falle kommen. Eine so allgemeine und entschiedene Abweisung war Jesu, so scheint es, bis dahin noch nicht widerfahren, vielmehr war ihm als einem Propheten Gottes oder doch als einem mit Ernst und Kraft lehrenden Rabbi vom Volke überall gebührende *τιμή* entgegengebracht worden Aus dieser Erwägung erklärt sich der allgemein gefaßte Satz, den der Herr seinen Landsleuten zu bedenken gibt: „Ein Prophet ist ungeehrt (*ἄτιμος*) nur in seinem Heimatsort und bei seinen Verwandten und in seinem Hause". Man muß aus diesen Worten den Schluß ziehen, daß auch weitere und nächste Verwandte Jesu, nicht bloß seine Brüder (3, 31; Jo 7, 5), von Jesu göttlicher Autorität nichts haben wissen wollen, vgl. *οἱ παρ' αὐτοῦ* 3, 21. Mit dem für die Predigt Jesu unempfänglichen Sinn der Nazarener hängt auch das weitere zusammen, daß er dort nicht in die Lage kam, irgendwelche Kraft- und Wundertat tun zu können, abgesehen von wenigen Kranken, denen er durch Handauflegung Genesung schenkte. Er mußte sich selbst, wie Mr und zwar nur Mr berichtet, über den Unglauben seiner Landsleute wundern, der sich so stark erwies, daß sie nicht einmal Kranke zu ihm brachten. Zweimal nur sagt die Schrift, daß Jesus sich gewundert habe, Mt 8, 10 über den Glauben des heidnischen Hauptmanns von Kapernaum, und an unserer Stelle über den Unglauben der Nazarener.

Hiermit schließt das letzte Stück eines größeren Abschnitts. Jesus und seine Jünger sind uns in demselben entgegengetreten. Nach einer einleitenden allgemeinen Schilderung der schier ins ungeheure gehenden Wirksamkeit Jesu (3, 7—12) sehen wir in einem 2. Stück 3, 13—19, wie der Herr zwölf seiner Jünger zu einem engeren Kreise mit besonderen Aufgaben zusammenschließt. Ein 3. Stück, 3, 20—30, zeigt uns den Herrn im Kampf mit Schriftgelehrten, die sich aus Jerusalem eingestellt haben; ein 4., 3, 31—35, gibt Aufschluß über das Wesen derer, welche Jesu in wahrem, d. h. religiösem Sinne verwandt sind;

---

[44]) Bei Mr findet sich nur mit Beziehung auf den zweiten Namen Schwanken: *Ἰωσῆτος* (B D L Δ), *Ἰωσῆ* (A C Π, Rec.) u. *Ἰωσήφ* (א it[6] vg). Dieses Schwanken ist in der Tat ohne Bedeutung; *Ἰωσήφ* liegt für beide Formen *Ἰωσῆς* u. *Ἰωσῆ* zugrunde. Mt 13, 55 findet sich neben *Ἰωσήφ* u. *Ἰωσῆς* noch stark *Ἰωάννης* bezeugt (א D E F G u. a., Or. in Jo. tom. XIX, 2).

in mehreren zusammenhängenden Stücken (5—9), 4, 1—34, wird uns Jesus als Parabellehrer vor Augen gestellt und zwar in seinem doppelten Verhalten gegenüber der unverständigen und unmündigen Menge einerseits und seinen Jüngern anderseits, welche letztere auf eine höhere Stufe geistlicher Erkenntnis geführt werden können und geführt werden sollen; das **10.** Stück offenbart uns Jesu Macht über den Sturm, das **11.** über die schrecklichste Art der Besessenheit und zwar auf heidnischem Gebiet, das **12.** über eine Krankheit, die zu den schrecklichsten gehört, die man sich denken kann, das **13.** über die Gewalt des Allbezwingers, des Todes. Eine Schranke findet das Können des Herrn nur gegenüber dem Unglauben, wie er ihm in seiner Vaterstadt begegnet. Davon berichtet das letzte, das **14.** Stück, 6, 1—6a. Überall sind die Jünger Jesu beim Herrn, vgl. 3, 7. 9. 14. 20; 4, 10. 34; 5, 31; 6, 1. Sie sollen, wie Lehrlinge vom Meister, für ihren künftigen Beruf von Jesu ausgerüstet und befähigt werden.

III. Abschnitt: Von der Jüngeraussendung bis zur Blindenheilung in Bethsaida 6, 6b—8, 27.

A. 1. Reihe: von der Aussendung bis zur Rückkehr von der Speisung 6, 6b—53.

1. Die Jüngeraussendung (6, 6b—13; vgl. Mt 10, 1. 5—15; Lk 9, 1—6).

Wenn im sinaitischen Syrer mit 6b eine neue Reihe begonnen wird und außerdem ein Markierungszeichen angebracht ist, so gibt sich darin der richtige Gedanke Ausdruck, daß schon hier tatsächlich ein neuer größerer Abschnitt anhebt und nicht etwa erst V. 14. Die Rückkehr der Jünger zu Jesu V. 30 steht ja in zu enger Verbindung mit ihrer Aussendung, als daß wir beide Erzählungsstücke verschiedenen Hauptabschnitten des Ev zuzuweisen berechtigt wären. Auch leitet die Geschichte von der Aussendung der Jünger um so passender eine neue Reihe von Erzählungsstücken ein, wenn, wie wir erkannt haben, für den vorausgegangenen Abschnitt gerade die Ausbildung und Ausrüstung der Jünger von wesentlicher Bedeutung war. Begann jener nach kurzer allgemeiner Situationsmalerei mit

der Auslese der Zwölf, so dieser neue Abschnitt mit ihrer ersten Aussendung. Sie sollen eine Probe ablegen von dem, was sie beim Herrn gelernt haben. Auch hier schildert Mr, bevor er die Aussendung erzählt, die allgemeine Situation, aber aufs kürzeste, mit dem einen Satz: „und er zog umher in den Dörfern ringsumher, indem er lehrte" (6b). Also im Gegensatz zu den Städten wählt Jesus ländliche Distrikte zum Schauplatz seiner Lehrtätigkeit. *Κωμοπόλεις* waren schon 1, 38 als Stätten seiner Verkündigung erwähnt, aber noch nicht *κῶμαι*.[45]) Dort mochte er auf größeren Erfolg hoffen als in den Städten und Marktflecken. Es entspricht aber auch vernünftiger, gesunder Missionsarbeit, zuerst und vor allem Städte mit dem Schall des Ev zu erfüllen. Sie bilden die Zentren aller geistigen Bewegung für die ländlichen Distrikte. „Er ruft die Zwölf herbei", wie erstmalig 3, 13, „und fing an sie zu je zwei und zwei[46]) auszusenden". Zur Aussendung und zwar zu einer solchen Aussendung, bei der es auf Predigen und den Besitz der Vollmacht, Dämonen auszutreiben, abgesehen war, waren sie ja berufen, 3, 15. Daß sie predigen sollen, wird jetzt mit keiner Silbe gesagt; es verstand sich für den aufmerksamen Leser von selbst, vgl. auch V. 12. Das *ἤρξατο* hebt nicht etwa bloß das Neue hervor, welches in dieser Aussendung lag, sondern deutet auf wiederholtes späteres Aussenden hin (vgl. 16, 15). Es handelt sich dermalen um eine erste Missionswanderschaft,[47]) gewiß nicht über Galiläa hinaus, welches also nach 6 verschiedenen Richtungen hin von den Schülern des großen Propheten bereist wurde. Die Aussendung aber ging in der Weise vor sich, daß Jesus den Zwölfen 1) Vollmacht gab über die unreinen Geister V. 7 (vgl. 3, 15) und 2) eine Reihe von Weisungen und Regeln einschärfte, wie sie sich verhalten sollten V. 8 ff. Man beachte den Wechsel der Tempora: *προςκαλεῖται, ἤρξατο, ἐδίδου, παρήγγειλε* (*παρήγγελλε*, imperf., welches allerdings viele Zeugen bieten, ist Konformation). Das Imperf. *ἐδίδου* will in diesem Zusammenhang ein mehr nebensäch-

---

[45]) *κώμη* im NT nur bei den Synoptikern und AG 8, 25, nicht bei Joh.

[46]) Dieser Zug nur bei Mr; dasselbe berichtet Lk von den Siebenzig 10, 1. Zu dem distributiven *δύο δύο*, das doch nicht bloß als „judengriechisch" zu beurteilen ist, Blaß § 45, 3 (Aesch. Pers. 981: *μυρία μυρία*, Soph. Eris, frgm. 201 *μίαν μίαν*). Allerdings Lk 10, 1 u. D an unserer Stelle: *ἀνὰ δύο*.

[47]) Auch auf dem Gebiete des Heidentums gab es bekanntlich popularphilosophische Wanderprediger. Gutes darüber bei Wendland, hell.-röm. Kultur S. 44: „Lange ehe die christlichen Prediger die neue Botschaft durch die Welt trugen, sind heidnische Prediger, im derben Tribon, mit Stock und Ranzen ausgerüstet, barfuß und mittellos dieselben Wege gewandelt, der Menschheit eine neue Botschaft zu bringen . . . Diese Prediger fühlten sich als Träger einer höheren Mission und göttliche Sendboten, welche die Menschheit zu beobachten und zu beaufsichtigen haben, als Ärzte, die sich der kranken Menschheit annehmen müssen". Analoges gilt von den Rabbinen, Mt 23, 15.

liches, im Vergleich zum *παρήγγειλεν* weniger bedeutsames Moment hervorkehren. Unter den Weisungen, die den Zwölfen erteilt werden, gilt ein erstes Wort ihrer äußeren Ausrüstung: für ihre Wanderungen genügt ein Stab.[48]) Brot dagegen, einen Ranzen mit Vorräten, vor allem Geld im Gürtel sollen sie nicht mitnehmen (V. 8). Anderseits sollen sie sich doch Sandalen an die Füße binden, als solche, welche zu wandern haben. Was aber die eigentliche Kleidung betrifft, so sollen sie nicht zwei Röcke anziehen.[49]) Diese Doppelheit würde schon die Bequemlichkeit beim Wandern hindern. Aber offenbar ist es nicht sowohl der Gesichtspunkt einer für bequeme Fußwanderung angemessenen Ausrüstung, als vielmehr der der Anspruchslosigkeit, welcher bei diesen Regeln als durchschlagender zu gelten hat, wenn auch eben solche Anspruchslosigkeit sich zumeist als das Probateste erweisen wird. Die Redeform ist sehr nachlässig.

Der Anschluß von V. 9 mit *ἀλλά* paßt zum Vorausgehenden

---

[48]) *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*, dagegen Mt 10, 10: *μηδὲ ῥάβδον* (al. *ῥάβδους*), Lk 9, 3 *μήτε ῥάβδον* (al., auch Rec. *ῥάβδους*). Der Plural sollte der Ausgleichung dienen. Aber wer nimmt denn überhaupt 2 Stöcke mit auf die Reise! Während S[1] keinen Unterschied macht, sondern bei allen 3 Synoptikern an der entsprechenden Stelle שׁבטא setzt (so auch Scur bei Lk, zu Mt und Mr fehlt Scur), unterscheidet Ss zwischen Stab und Stock in der Weise, daß Mr 6, 8 שׁבטא, dagegen bei Mt und Lk a. a. O. חוטרא zu lesen ist. Burkitt übers. bzw. stick und staff = Stock und Stab; richtiger wäre umgekehrt, also: einen Stab sollen die Jünger mitnehmen, nicht einen Stock; so auch Tatian. Aug. de cons. evg. 2, 71—74 nahm bei virga für die Mt-Stelle die eigentliche, für die Mr-Stelle eine geistliche Bedeutung an (1 Kor 4, 21): die potestas a domino data, wonach die Apostel sich alles, was zum Lebensunterhalt nötig ist, von den Gemeinden darreichen lassen dürfen. Lichtenstein, Komm. zum Mr, 1903, übers. v. Fiebig S. 16: bei Mr sei מַקֵּל gemeint, bei Mt (und Lk) מַטֶּה, letzteres sei ein Stab (so übersetze man lieber statt „Stecken") der Herrscher. Noch heute pflegen, so schreibt Lichtenstein, die östlichen Christenpriester und die jüdischen Rabbiner mit prächtigen Stäben einherzugehen. Vgl. auch Calv.: bei Mt u. Lk: baculus, bei Mr scipio: „Mt et Luc. baculos intelligunt, qui oneri sunt ferentibus, Mr vero scipionem, qui viatores sustinet ac levat." Irrig läßt man auch bei Mt *ὑποδήματα* eine andere Art Schuhzeug sein als Sandalen. Ein Ausgleich darf darin gefunden werden, daß es bei Mt heißt: *μη κτήσησθε*. Dadurch erscheint es nicht als ausgeschlossen, daß die Apostel, wenn sie schon einen Stab oder ein Paar Schuhe besitzen, diese auch für die Reise gebrauchen dürfen. Bei Mr handelt es sich vielleicht um eine antirigoristische Ausdeutung und Anwendung der bei Mt vorliegenden ursprünglichen Form. Was Bengel bemerkt: quae iam habebant, iis uti poterant; non nova acquirere, trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu. Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 148: „Mir scheint Mr eine Abschwächung zu sein, die sich aus der Praxis ergab." Vgl. Zahn zu Mt 10, 9. 10.

[49]) Man lese *μὴ ἐνδύσησθε*. Andere LA sind *ἐνδύσασθε* (B*) *ἐνδύσασθαι* (B[2] SΠ*), *ἐνδεδύσθαι* (L u. a.). Mt: sie sollen sich nicht zwei Röcke verschaffen; Lk: sie sollen nicht je zwei (*ἀνὰ δύο*) Röcke haben. Aber auch Mr' Gedanke ist verständlich. Denn es war nichts Seltenes, zumal bei Kälte, zwei Röcke zu tragen, vgl. Zahn zu Mt 10, 10.

nicht recht; denn der sich ergebende Gegensatz ist kein reiner. Es scheint, als wenn den Jüngern eingeschärft werden sollte, entweder, daß sie kein Schuhzeug wählen sollen, welches Oberleder hat, sondern solches, welches nur die Sohle deckt, oder daß sie nicht barfuß sich auf den Weg machen sollen, sondern mit Sandalen versehen. Auch muß man einen Ausdruck wie *πορεύεσθαι* ergänzen. Endlich, 9b, geht die Rede gar in direkte Form über.[50]) Offenbar hat der Berichterstatter eine ihm in ausführlicherer Fassung vorliegende Rede, weil ihm die wörtliche Wiedergabe nicht nötig schien und nicht in seinen Plan paßte, zu kürzen sich bemüht. Und aus demselben Gesichtspunkt wird es sich erklären, wenn er die beiden Sätze, welche er ferner als von Jesus an seine Jünger gerichtet mitteilt, mit einem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* anreiht (vgl. 2, 27): außerdem sagte er bei der Gelegenheit u. a. folgendes: 1) wo immer sie in ein Haus eintreten, da sollen sie bleiben, bis sie von da wieder wegziehen, und 2) welche Stätte immer sie nicht aufnehmen wird und die Leute daselbst sie nicht hören werden, von dort sollen sie ausziehen und den Staub, der unter ihren Füßen ist, abschütteln, ihnen zum Zeugnis (V. 10. 11). Sie sollen also durch diesen, wie wir anderweitig wissen, israelitischen Brauch deutlich erklären, daß sie eine solche Stätte, sei es Haus, sei es Dorf oder Stadt (*τόπος*, ganz allgemein), als heidnisch achten und keine Gemeinschaft mit ihnen haben wollen (vgl. AG 13, 51; 18, 6). Was darauf im Text. rec. folgt: „Wahrlich, ich sage euch, es wird Sodom und Gomorrha am Tage des Gerichts erträglicher ergehen als jener Stadt“, ist ein alter aus Mt 10, 15 (vgl. Lk 10, 12) stammender Zusatz, der auch bei Syr. sin. fehlt. Der erste jener beiden Sätze gewinnt erst durch den weiter ausgeführten, gegenteiligen zweiten einen durchsichtigen Sinn, und die Vermutung legt sich wieder nahe, daß auch hier vom Erzähler eine Kürzung vorgenommen worden ist. Gemeint ist natürlich, daß sie nur in einem solchen Hause bleiben sollen, wo sie freundlicher Aufnahme begegnen, und wo ihre Verkündigung gläubige Herzen findet. Als Wanderprediger also sollen die Apostel ihrer Verkündigung obliegen, nach dem Beispiel des Herrn selbst, und sollen dabei auf Gastfreundschaft freundlicher und dem Worte sich zuneigender Mitmenschen rechnen. Nun verstehen wir auch jene Weisung, daß sie nichts von dem, was zum Unterhalt nötig ist, mitnehmen sollten. Im Vordersatz jener zweiten Weisung inbetreff Aufnahme und Bleibens (V. 11a) beachten wir den nachlässigen, aber auch sonst sich nicht selten ähnlich findenden Anschluß an das vorausgehende Relativum (*ὃς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν*, so ℵBLΔ; vgl. z. B. Lk 17, 31; 1 Tm 6, 12), eine Unebenheit,

---

[50]) S. dazu Blaß § 79, 12.

welche einerseits zur Streichung von τόπος (C*vid Ss), auch wohl zur Wandlung des ἀκούσωσιν in den Singular ἀκούσῃ (mehrere min), und anderseits zur LA ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται (so Rec. mit AC²DΠ usw. it vg nach Lk 10, 5) führte. Zweierlei Art also war das, was der Herr seinen Aposteln zu sagen hatte: sie sollen so bedürfnislos als möglich ausziehen, und zum anderen: sie sollen sich auf die Gastfreundschaft freundwilliger und gläubiger Hörer verlassen und mit ihnen eine ebenso feste Gemeinschaft schließen, als sie eine scharfe Trennung von denen vornehmen sollen, welche sich ihrem Worte widersetzen. Hatte der Evangelist es oben V. 7 nicht für nötig gehalten, mitzuteilen, daß der Herr seine Jünger ausgesandt habe, um zu predigen, weil er wegen der dem bedachtsamen Leser naheliegenden Rückbeziehung auf 3, 14 diese Zweckbestimmung für selbstverständlich halten durfte, so wird dagegen im folgenden (V. 12) ausdrücklich erzählt, daß die Apostel ausgezogen seien und die Tätigkeit des κηρύσσειν ausgeübt hätten und zwar in der Richtung, daß die Hörer eine Umwandlung ihrer Herzensrichtung vollzögen (ἵνα μετανοῶσιν, vgl. 1, 4; 1, 15). Sie werden die grundlegliche Predigt des Täufers und des Herrn selber zu der ihrigen gemacht haben, selbstverständlich nach der Weisung Jesu. Daß sie dabei die Person des Herrn als des Gottessohnes und Bringers des Himmelreiches, wenn auch nicht außer Spiel lassen, so doch noch in starkem Maße zurücktreten lassen mußten, weil ihnen selbst die Bedeutung des Herrn noch nicht ganz und voll aufgegangen war, steht außer Zweifel. Ähnlich wie in V. 8 und 9 ist auch in V. 12 der Wechsel der Tempora charakteristisch. Wenn es im Imperf. heißt: δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον καὶ ἤλειφον . . . καὶ ἐθεράπευον, dagegen die Predigttätigkeit der Ap. vorher mit dem Aor. ἐκήρυξαν ausgedrückt ist (das ἐκήρυσσον der Rec. kann nicht als echt gelten, AΠ u. a. it⁴; aor.: ℵBCDLΔ Ss S¹ S³ marg.), so erscheint das Predigen als das Hauptstück der Missionsarbeit der Apostel, während die 3 anderen Stücke ihres Wirkens mehr den Charakter von Begleiterscheinungen trugen (vgl. AG 4, 29 f.; 14, 3; Hb 2, 3 f.; Mr 16, 20; Rm 15, 15—20; 2 Kr 12, 12). Von Dämonischen werden „Kranke" unterschieden, ἄρρωστοι (6, 5; 16, 18; Mt 14, 14; 1 Kr 11, 30), d. h. solche, welche leiblicher Kraft und Gesundheit entbehren. Die Wirksamkeit der δαιμόνια wird sich also irgendwie auf geistigem Gebiete bemerkbar gemacht haben. In beiden Fällen handelte es sich nicht bloß um einzelne, sondern um zahlreiche Fälle, πολλά, πολλούς. Dem ἐκβάλλειν entspricht ein Zwiefaches: das Salben mit Öl und das Heilen, beides. Denn im Begriff des Austreibens liegt einmal, daß die Apostel sich dabei eines bestimmten Mediums bedienten, und zwar, wie wir aus den mehrfach berichteten Geschichten von den durch Jesum vollzogenen Dämonenaustreibungen wissen, selbstverständlich

nur des Wortes, vielleicht verbunden mit Handauflegung, nicht aber irgendwelcher magischer Mittel, zu denen heidnischer, aber auch jüdischer Aberglaube seine Zuflucht nahm, und anderseits, daß sie sicheren Erfolg erzielten. Wenn hier bei der Heilung leiblich Kranker ganz allgemein von Ölsalbung die Rede ist, wozu übrigens Bengel fein bemerkt: oleum non ferebant secum, v. 8, sed apud aegrotos sumebant; miraculum eo apertius, so wird man sich erinnern, daß Salben mit Olivenöl ganz allgemein in Israel bei Kranken angewandt wurde[51]) und auch heute noch im ganzen Morgenlande zu diesem Zweck die weitgehendste Verbreitung findet. Jk 5, 14 gehört insofern hierher, als auch dort von Rettung aus leiblicher Krankheit die Rede ist, und als wir dort erkennen, was auch ohnehin feststehen sollte, daß mit diesem äußeren Brauch ernstes Gebet sich verband. Das Einzigartige bei der ärztlichen Tätigkeit der Jünger Jesu war nur dies, einmal, daß ihre erste und wichtigste Beschäftigung die auf Weckung von Sinnesänderung als Bedingung zum Eintritt ins Gottesreich gerichtete Wortverkündigung war, zum anderen, daß sie die Heilungen mit unfehlbarer Treffsicherheit vollzogen, und endlich die große Zahl der Geheilten. Die sachlich durch nichts oder wenig begründete Verbindung unserer Stelle mit dem römischen Sakrament der unctio extrema verdient nur historisches Interesse.

2. Der Leute und des Herodes Urteile über Jesus (6, 14—16; vgl. Mt 14, 1. 2; Lk 9, 7—9).[52])

Wie eng dieses Stück mit dem Vorigen zusammenhängt, sieht man alsbald daraus, daß das objektlose *ἤκουσεν* als zu ergänzendes Objekt nichts anderes fordern kann, als die kurz zuvor beschriebene Predigt- und Wunderwirksamkeit der Apostel (vgl. Lk 9, 7: *τὰ*

[51]) S. Lightfoot, hor. hebr. S. 303, 2 zu Mt 6, 17 und S. 617 zu unserer Stelle: Rabbi Meir erlaubte, auch am Sabbath Öl und Wein zu mischen und damit Kranke zu salben. Aber als er selbst einmal krank war, erlaubte er es uns nicht, als wir es an ihm tun wollten. Vgl. noch Lk 10, 34.

[52]) Nach Wellhs. soll das Stück 6, 14—16 ursprünglich mit einer für Jesus bedrohlichen Spitze geschlossen haben, soll aber durch 6, 17—29 gleichsam in Watte gehüllt worden sein, in dem Bestreben, aus dem Bösewicht Antipas, dem Feind Johannis und Jesu, einen guten Mann zu machen. Dem stimmt Spitta zu (Streitfr. S. 94f.). Spitta konstatiert einen Widerspruch zwischen Mr 6, 14—16 (= Mt 14, 1. 2) und Lk 9, 7—9: bei Lk sei Herodes für Jesus eine gefährliche Person. Herodes wolle Jesu habhaft werden; daher die Flucht Jesu. Bei Mr (Mt) werde Herodes von Gewissensangst gequält. Aber recht betrachtet schließt die eine Darstellung die andere nicht aus. Spitta ignoriert das *διηπόρει* bei Lk 9, 7. Was sollte übrigens Mr bewogen haben, dem Herodes ein Mäntelchen umzuhängen?

γινόμενα πάντα). Denn *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* kann schon um deswillen nicht zu *ἤκουσεν* gehören, weil sonst der Zwischensatz *φανερὸν γὰρ ἐγένετο* zweifellos hinter diesem Objekt seinen Platz gefunden hätte, abgesehen davon, daß Herodes nicht wohl erst jetzt den Namen Jesu zuerst wird haben nennen hören. Es ist undenkbar, daß Johannes vom Kerker aus im Gespräch mit Herodes den Namen Jesu verschwiegen haben sollte, vgl. V. 20; und *ἤκουσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ* wäre doch nicht gleichwertig einem *ἤκουσεν τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ* (Mt 14, 1). Eine solche Wandermission, wie sie die zwölf Jünger Jesu, zu sechs Paaren ausgeschickt, ausrichteten, mußte selbstverständlich Aufsehen erregen. Sie erschienen als Abgesandte und im Namen des großen Propheten Jesus von Nazareth. Sein Name — fast ist es auffällig, daß nicht *Ἰησοῦ* für *αὐτοῦ* gebraucht ist V. 14; zuletzt begegnete die Nennung von *Ἰησοῦς* V. 4, dann erst wieder V. 30; das „Er" ist immer Jesus — wurde durch ihre Arbeit bekannt und verherrlicht. Davon also hörte Herodes, welcher hier in populärer Weise *ὁ βασιλεύς* genannt wird, während sein eigentlicher Titel *τετραάρχης* war (*Γαλιλαίας καὶ Περαίας*, Jos. ant. 18, 5 u. 7). Dem Leser des Mr-Ev ist der Name noch nicht begegnet, auch 1, 14 nicht; er ist aber auf „Herodianer" gestoßen 3, 6 (12, 13) und wird weiter unten, 8, 15, vom „Sauerteig des Herodes" hören. Wie eine ganz bekannte Person tritt dieser Fürst ins Gesichtsfeld. Es ist derselbe, welcher den Beinamen *Ἀντιπᾶς* führte und i. J. 39 verbannt wurde. Der sich anschließende Satz: *φανερὸν γὰρ* usw. soll das nicht genannte, aber aus dem Zusammenhang sich leicht ergebende Objekt von *ἤκουσεν* (zum objektlosen *ἤκουσεν* vgl. z. B. V. 16. 29; Lk 8, 50) in die engste Verbindung mit der Person und der Bedeutung Jesu setzen. Wenn man dann liest *ἔλεγεν*, so ist befremdend, daß nachher V. 16 noch einmal das Urteil des Herodes hervortritt, wenn auch in anderer Form; und wenn man etwa V. 16 erklärt: Herodes sei, obwohl er diese Volksmeinung gehört, doch nur um so entschiedener bei seinem Urteil geblieben, Johannes sei auferstanden, so vermißt man jeden Hinweis des Evangelisten darauf, daß schon oben V. 14 die Meinung des Herodes wiedergegeben war. Auch wäre auffällig, daß ohne Markierung dem Urteil des einen Herodes zwei andere Urteile größerer Volksgruppen entgegengestellt würden: *καὶ ἔλεγεν* . . . (statt etwa *καὶ αὐτὸς μὲν ἔλεγεν*). Dazu kommt, daß 8, 28 ein dreifaches Urteil der Leute über die Person des Herrn ausgesprochen wird, wovon das zweite und dritte: „Elias", „einer der Propheten", mit dem an unserer Stelle V. 15 Berichteten übereinkommt, auch das erste: „Jesus = Johannes" inhaltlich mit dem Urteil V. 14b gleichlautet. Es wäre auffallend, wenn Mr an unserer Stelle zweimal dem Herodes ein- und dasselbe Urteil zugeschrieben, eben

dieses aber bei Aufzählung der Volksmeinungen ausgelassen hätte. Endlich ist auch Lk 9, 7. 8 zu vergleichen, wonach Herodes Reflexionen anstellt über die Meinungsäußerungen, welche ihm über Johannes zu Ohren gekommen sind, und wo eben jene drei genannt werden. Aus dem allen wird so gut wie gewiß, daß hier nicht ἔλεγεν, sondern ἔλεγον zu lesen ist (vgl. schon Bengel[52a])), welches von BD 2 min, it[8], mt (vg) geboten wird und womit Aug. (de cons. evg. 2, 91[53])) als einzigem Text rechnet. Statt zu sagen, das ἔλεγον sei aus dem Anstoß, den V. 16 bot, zu erklären (so z. B. Tschdf.), hätte man nicht verkennen sollen, daß das ἔλεγεν ebensogut eine Konformation nach dem vorausgegangenen ἤκουσεν oder nach dem Mt-Bericht (14, 2) darstellen könnte. Unserem Vf ist es wesentlich um Mitteilung des Urteils zu tun, welches Herodes, veranlaßt durch das Gewicht, welches dem Namen und der Person Jesu infolge der missionarischen Wirksamkeit der Zwölfe beigemessen ward, über Jesum fällte; er benutzt aber die Gelegenheit, seine Leser mit drei verschiedenen Volksurteilen über Jesum bekannt zu machen, indem er jene schon angedeutete Jüngeraussage 8, 28 dadurch aufs geschickteste vorbereitet. Anderseits wird die Darstellung schwerfällig, indem erst V. 16 der unterbrochene Faden wieder aufgenommen wird. Auch hier legt sich die Vermutung nahe, daß unser Vf in einen ihm überlieferten Rahmen anderweitigen Stoff eingefügt habe (vgl. Mt 14, 1. 2: *ἤκουσεν Ἡρῴδης . . . τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης κτλ.*). Die erste jener Popularanschauungen war wohl die allgemeinste und verbreitetste: „man sagte: Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden (*ἐγήγερται*, *ἠγέρθη*, *ἀνέστη*, alle diese Formen finden sich in den Hss; *ἐγήγερται* scheint am besten beglaubigt, dagegen V. 16 *ἠγέρθη*: ℵBDLΔ), und darum wirken die Kräfte in ihm.“[54]) Es sind die göttlichen

---

[52a]) Luc. 9, 7 pluralis est, quem numerum res etiam in Marco poscit. Nam enumerantur hominum opinationes, quarum unam Herodi praeter ceteras probabilem visam indicat demum v. 16. Alles zwischen *φανερόν* und *προφητῶν* sei in Parenthese zu setzen. Wenn Bgl. dann zur Erwägung stellt, ob nicht entweder *ἔλεγον* oder *ἔλεγεν* und letzteres im Sinne von „man sagte“ zu lesen sei, so kann diese Deutung des Sing. nicht durch Berufung auf *φησίν* gestützt werden.

[53]) Migne 34, 1122: Mr hoc idem (sc. Mt 14, 1. 2) et eodem modo dicit, sed non eodem ordine . . . . nulla tamen facta necessitate, qua hoc (Mr 6, 14—16) consequenter gestum esse intelligere cogeremur; sicut nec Mt. *In illo* enim *tempore* dixit, non: in illo die vel hora; nisi quod Mr non quod Herodes dixerit, sed: *„dicebant“*, inquit, „quia *Joannes Baptista surrexit a mortuis*“.

[54]) Syrsin übers. V. 14 sehr frei, im Interesse der Meinung, daß Herodes' Urteil wiedergegeben werden soll: „und Herodes der König hörte (davon); denn die Kunde von ihm war wohl bekannt geworden, und er

Kräfte, vielleicht geradezu Engel, gemeint; darum auch wohl das sonst im NT ausschließlich von Gott gebrauchte Aktivum ἐνεργεῖν (dieses Wort nur hier in den Ev) statt des Mediums. Johannes, während seiner erstmaligen Wirksamkeit wohl ein gewaltiger Prediger, aber kein Wundertäter, sei aus der Totenwelt wiedergekehrt nunmehr mit wunderbaren Gotteskräften erfüllt, die ihn befähigen, Mirakel zu wirken. Andere griffen noch weiter in die geschichtliche Vergangenheit zurück: sie fühlten sich an Johannes' großes Vorbild Elias erinnert, dessen Doppelwirksamkeit als Prophet und Wundermann bekannt genug war. Wieder andere, die Identifikation Jesu mit einer bestimmten schon dagewesenen historischen Persönlichkeit vermeidend, begnügten sich mit dem Urteil: „er ist ein Prophet, wie nur irgendeiner der Propheten", wobei das ἐστίν und erst recht das ἤ vor ὡς nicht ursprünglich ist. Elias wurde allgemein erwartet als der, welcher das Herannahen des Messias und des Himmelreichs ankündigen und das Volk für die Neuordnung der Dinge zurichten werde. So also urteilten die Leute. Und Herodes? Als er von der Wirksamkeit der Jünger Jesu und in Verbindung damit auch von derjenigen Jesu vernahm und dazu von jenen drei verschiedenen Volksansichten Kunde erhielt (das ἀκούσας V. 16 ist naturgemäß nicht eine einfache Wiederaufnahme des ἤκουσεν V. 14, sondern wird sich auf die Gedanken 14b u. 15 mitbeziehen), kam das Urteil, welches er nun seinerseits fällte, mit dem ersten, dem allgemein im Volke verbreiteten überein: Johannes sei auferstanden. Aber vorausgeht, als sähen wir den Herrscher von Furien gequält, der unheimliche Satz: „den ich enthauptet habe".[55]) Was war es denn mit dieser Selbstanklage? Der Evangelist befriedigt alsbald die im Leser sich regende Wißbegier.

3. Die Enthauptung Johannes des Täufers[56]) (6, 17—29; vgl. Mt 14, 3—12).

„Gerade er,[57]) Herodes, war es nämlich gewesen, der Häscher gesandt, sich des Johannes bemächtigt und in einem Gefängnisse gefesselt hatte" (V. 17a). Nicht aus eigenem Antriebe. Die Ver-

---

sprach: das ist Johannes der Täufer, der ist von den Toten auferstanden, darum ist seine Kraft groß."

[55]) Die LA der Rec. (ACΠ u. a.; it³ S³): ὅτι ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἐστιν, αὐτὸς ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν ist alte dramatische Erweiterung. Vielleicht wird man gut tun, den Satz οὗτος ἠγέρθη **fragend zu fassen** (vgl. Lk 9, 9: Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα;).

[56]) Vgl. hierzu Rüegg, Joh d. Tfr., HRE³ IX, 326f.

[57]) Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης, wofür א erster Korrektor und L ὁ γάρ haben.

anlassung hatte vielmehr die Person der Herodias gegeben, das Weib seines Bruders Philippus,[58]) „weil er sie (nämlich) geheiratet hatte“ (17 b). Johannes stellte dem Herodes damals vor, es stehe ihm nicht frei, ob er gleich (so mag man ergänzen) die Fürstenwürde habe, das Weib seines Bruders zu haben. Kein Wunder, wenn die Herodias dauernden Groll und Haß gegen ihn trug, als er schon im Gefängnis lag (so das *ἐνεῖχεν αὐτῷ*, vgl. Lk 11, 53),[59]) und, soviel an ihr lag, den festen Willen hatte, ihn durch Tötung aus dem Wege zu schaffen. Dazu wollte jedoch ihr neuer Gemahl Herodes sich nicht verstehen. Denn der konnte sich dem Eindruck der Furcht vor Johannes nicht entziehen. Die unbedingte Gerechtigkeit und Geradheit, die jedem das Seine gibt und ohne Ansehen der Person der Wahrhaftigkeit sich befleißigt, dazu die Sittenstrenge und moralische Unbeflecktheit des Johannes, hervorgegangen aus stetem Zusammenleben mit dem heiligen Gott, war dem sittlich laxen Fürsten wohlbekannt, aber auch ein Stachel für sein Gewissen. Und so hielt er ihn gegen sein Weib in Schutzhaft.[60]) Ja noch mehr: er hörte ihn an, führte auch jedesmal, wenn er ihn gehört, manches von dem, was ihm gesagt war, aus, und gern hörte er ihn (V. 20). Die LA *πολλὰ ἠπορει* für *πολλὰ ἐποίει*[61]) würde besagen, daß Herodes, wenn er Johannes hörte, jedesmal in sich stark bekümmert wurde, und der folgende Satz würde den Gedanken hinzufügen, daß er ihn trotzdem gern hörte. Es wäre die Charakteristik eines Mannes, der, von seinem Gewissen

[58]) Die hier genannte Herodias war Enkelin Herodes des Gr., Tochter Aristobuls, des Sohnes Herodes' des Gr. und der bekannten Mariamne. Nach Jos. ant. 18, 5, 4 war sie zuerst mit einem Herodes verheiratet, der ein Sohn war Herodes' des Gr. und einer anderen Mariamne, der Tochter Simons, also mit einem anderen Halbbruder des Herodes Antipas als dem Tetrarchen Philippus. Aus dieser Ehe stammte eine Tochter Salome (geb. um 10 n. Chr.), die sich später mit dem Tetrarchen Philippus vermählte. Das *Φιλίππου* Mr 6, 17 ist einmütig bezeugt, dagegen sicher Lk 3, 19, wahrscheinlich aber auch Mt 14, 3 (om D it[6], darunter e k, vg) Interpolation aus Mr 6, 17 (s. Zahn zu Mt 14, 3). Entweder liegt hier bei Mr ein verzeihlicher Irrtum vor, oder jener erste Gemahl der Herodias hieß Herodes Philippus. Nach Anecd. gr.-Byz. I, 3 hieß die Ehebrecherin Herodias: *Πολιά*. Herodes Antipas war bekanntlich in erster Ehe mit einer Tochter des Araberfürsten Aretas (2 Kr 11, 32) verheiratet, welche er verstieß.

[59]) Der intransit. Gebrauch von *ἐνέχειν* sonst nur noch 1 M 49, 23 LXX: *καὶ ἐνεῖχον αὐτῷ κύριοι τοξευμάτων*, וַיִּשְׂטְמֻהוּ, Schol. = *ἐμίσησαν*. It, vg: insidiabatur. $S_s S^1$ לחימא הות לה sie drohte ihm. Man wird einen Begriff wie *χόλον* (vgl. Her, 1, 118; 8, 27; 6, 119) oder *ἔχθραν* zu ergänzen haben. Hesych. erklärte: *ἐχόλουν, ὠργίζοντο*.

[60]) *συνετήρει αὐτόν*, nicht mit Fritzsche: eius nutum observabat, magni eum faciebat (so auch Erasm., Grotius, der das Imperf. noch dazu plusquamperfektisch faßt!), sondern mit Vg: custodiebat eum. Herodes mochte glauben, daß die Haft des Täufers ihn zugleich gegen das Äußerste schütze.

[61]) *ἠπόρει* ℵBL memph (Ti[8], W-H, Nestle), *ἐποίει* ACDℵ⊿ usw. it vg $S^{hr} S_s S^1 S^3$ (Rec., Ti[7]).

überführt, daß Johannes recht hat, es nicht lassen kann, ihn immer wieder zu hören, und obwohl er sich dann jedesmal innerlichst ergriffen und verlegen zeigt, doch nicht von den Banden sich loszumachen vermag, in die ihn sein Weib geschlagen. Doch ist das *ἠπόρει*, auch nur schwach bezeugt, wahrscheinlich eine aus der Erwägung geschehene vermeintliche Verbesserung, daß ein Unmensch wie Herodes sich unmöglich zum Tun vieler Dinge, zu welchen Johannes ihm geraten, habe verstehen können.

Nun erst beginnt die eigentliche Geschichte von der Hinrichtung des Täufers, mit bewundernswerter Erzählerkunst, spannend, dramatisch vorgetragen, wieder viel breiter und anschaulicher als bei Mt. Ein günstiger Tag kam, und auf einen solchen wartete die Herodias: der Fürst gab nämlich (das *ὅτε* wird erleichternd von D it[4] vg ausgelassen) an seinem Geburtstag[62]) seinen Großen, *τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ,*[63]) d. i. den ersten Zivilbeamten seines Reiches, den Chiliarchen,[64]) also den Spitzen seines Militärs, sowie den Vornehmen, *τοῖς πρώτοις,*[65a]) Galiläas, also nicht auch Peräas — Galiläa erscheint bevorzugt — ein Gastmahl. Wo, wird nicht gesagt; nichts aber hindert anzunehmen, daß das im tiefsten Süden von Peräa, östlich vom toten Meer hochgelegene Felsenschloß Machärus die Stätte war, wo wir dies alles als geschehen zu denken haben; wenigstens ist nach Jos. ant. 18, 5, 2 nicht zu zweifeln, daß der Täufer dort hingerichtet wurde. Selbstverständlich werden die Einladungen zu dem Festtage lange Zeit vorher ergangen sein.[65b]) Da geschah es, daß der Tanz der Tochter[65c]) eben jener auf Rache sinnenden Herodias,[66]) welchen sie im Gastzimmer aufführte, bei

---

[62]) So ist doch wohl *τοῖς γενεσίοις* zu fassen. Man hat auch an den Krönungstag, den Tag des Regierungsantritts gedacht, so noch wieder Krüger, Aboda zara I, 3 S. 2, Anm. 6. Siehe dagegen Schürer I, 439, Anm. 27. W. Schmidt, Gbtg. im Altertum, 1908, erwähnt unsere Geschichte nicht; *γενέθλια* seien den Griechen d. Gbtg. feiern bei Lebzeiten, *γενέσια* die nach dem Tode gewesen (Ahnenfeier).

[63]) *Μεγιστᾶνες* im NT noch Off 6, 15; 18, 23; häufig in den späteren Bb. der LXX. Der ganze Satz erinnert an Dan 5, 1.

[64]) *χιλίαρχος* im NT noch Jo 18, 12 und häufig in AG 21—25 (21, 31 ff.; 22, 24 ff.; 23, 10 ff.; 24, 7. 22; 25, 23), ferner Off 6, 15 (hier auch: *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι*); 19, 18, eigentlich der tribunus militum. An unserer Stelle der entsprechende Rang in der Armee des Herodes.

[65a]) *πρῶτοι,* vgl. Lk 19, 47 (*τοῦ λαοῦ*); AG 13, 50 (*τῆς πόλεως*); 25, 2; 28, 17 (*τῶν Ἰουδαίων*); 28, 7 (*τῆς νήσου*).

[65b]) Ungerecht gg. unseren Evgst. ist es (so z. B. Er. Klostermann), sich alles in Tiberias abspielend zu denken, und unnötig (so z. B. B. Weiß) anzunehmen, der Evgst. habe die Geschichte stark zusammen gezogen: das Gastmahl habe in Galiläa stattgefunden, die Hinrichtung in Machärus.

[65c]) Vgl. als Gegenstück zu dieser Tänzerin Vaschti Esth 1, 12. 13.

[66]) So ist *αὐτῆς τῆς* zu verstehen: sie und keine andere war die Mutter. Das *αὐτῆς* wurde von etlichen gestrichen (min, it[3], Ss S[1]), von anderen wurde *αὐτῆς τῆς* durch *αὐτοῦ* ersetzt (so ℵ B D L Δ). Dann würde

dem König und den mit zu Tische Liegenden besonderes Wohlgefallen erregte. Man beachte, daß der Hauptsatz im Verb. finit. keine Aussage darüber bietet, was die Tochter der Herodias getan, sondern was für eine Wirkung dadurch auf den Fürsten und seine Genossen ausgeübt worden: *ἤρεσεν*.[67] So schwach war der Mann, der doch manchen Weisungen des Johannes sich als zugänglich erwiesen hatte, daß er sich von den sinnlichen Lockungen eines wie eine Freudendirne sich gebärdenden Mädchens gefangen nehmen ließ und die List nicht merkte, welche dabei im Spiele war. Die Geschichtlichkeit des Tanzes sollte man nicht mit Berufung darauf, daß ein Tanz vornehmer junger Mädchen als indezent galt, in Frage stellen.[68] Es soll eben etwas ganz Ungewöhnliches geboten werden. Der Herodias ist kein Mittel zu schlecht, und die Tochter ist der Mutter würdig. Salome heißt die Tänzerin bei Jos. ant. 18, 5, 4. Sie war später mit Herodes Philippus verheiratet. Der König geht in die Falle. In der Weinlaune entfährt ihm das Wort, sie möge, was sie wolle, von ihm erbitten,[69] er werde es ihr geben, und er steigert dann noch seine schlichte Zusage durch einen Eid oder vielmehr durch mehrfache Eidschwüre (vgl. *διὰ τοὺς ὅρκους* V. 26) und die Größe des Geschenkes durch den Zusatz „bis zur Hälfte meines Königreichs" (V. 23; vgl. 1 Kön 13, 8; Esth 5, 3). Und nun folgt Schlag auf Schlag. Die wohl instruierte[70] Dirne eilt hinaus zur wartenden Mutter, und nachdem sie mit der rachsüchtigen Buhlerin eins geworden ist um das Haupt Johannes des Täufers, begibt sie sich ohne Verzug, mit fliegender Eile (*εὐθὺς μετὰ σπουδῆς*), wieder hinein zum König: ihr Wille sei — das *θέλω* entspricht dem *ὃ ἐὰν θέλῃς* —, daß[71] er ihr auf der Stelle

---

eine uns sonst unbekannte Tochter des Herodes gemeint sein, die den Namen Herodias geführt hätte. Aber nachher ist die *μήτηρ* keine andere als die vorher mit Namen Genannte, als Herodias.

[67]) Zu *ἤρεσεν* (א B C* L it²) ist entweder Subjekt die Tanzende (zur Konstr. s. Blaß § 74, 5, wo aber unsere Stelle nicht genannt ist) oder besser ein zu ergänzendes: das was geschah. Rec. bessert *καὶ ἀρεσάσης . . . εἶπεν ὁ βασιλεύς* mit (A) C³D u. a. mehreren it u. a. Übers. Mt 14, 6: *ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ καὶ ἤρεσεν*.

[68]) Z. B. Er. Klostermann: „Das scheint für den Kenner griech.-römischer Anschauungen ebenso undenkbar wie für den Kenner orientalischer Solotänze."

[69]) Beachte: *αἴτησον* V. 22 (א . . . *σαι*), *αἰτήσῃς* 23, *αἰτήσωμαι* 24, *ᾐτήσατο* (D *εἶπεν*) 25; dieser Wechsel im genus verbi ist nicht zufällig, sondern „ganz fein, indem die Tochter der Herodias nach dem Ausspruch des Königs in einer Art Geschäftsverhältnis zu ihm steht" (Blaß § 55, 1 Anm.); denn *αἰτεῖσθαι* ist das Bitten im Geschäftsverkehr, auch im NT (Mt 27, 20. 58; Mr 15, [6] 8. 43; Lk 23, 23. 25. 52 u. a.).

[70]) Vgl. den betreffenden, gewiß nicht bloß auf die Bitte gehenden Ausdruck bei Mt 14, 8: *προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς*. Ss fügt V. 24 zu *ἐξελθοῦσα* hinzu: „das Mädchen", und setzt vor *εἶπεν*: „sie hielt einen Rat mit ihr".

[71]) *θέλω ἵνα* vgl. Mt 7, 12; Jo 17, 24.

auf einer Schüssel,[72]) wohl einer der beim Gastmahl gebrauchten, das Haupt Johannes des Täufers gebe (V. 24. 25). Diese haarsträubende, aber mit unbegreiflicher Sicherheit und Entschlossenheit vorgetragene Bitte reißt den erhitzten König aus seinem Taumel. Sehr schwere Traurigkeit überkommt ihn, „als er das gehört“ (wie D und einige it hinzufügen). Aber die hier übel angebrachte Rücksicht auf seine Eidschwüre[73]) und vor allem auf die erlauchten Gäste, vor welchen er als ein eiserner und unbeugsamer Machthaber erscheinen will, und welche teilweise selbst dem Johannes überaus gram sein mochten, aus demselben Grunde wie Herodias, hindert ihn, Manns genug zu sein, daß er der Billigkeit und Gerechtigkeit, wozu ihn sein Gewissen ermahnt, Gehör schenke und der leichtfertigen Stieftochter die wohlverdiente Abfertigung erteile: er wollte sie nicht verächtlich behandeln, gleichsam als eine Null hinstellen, *ἀθετῆσαι*[74]) (V. 26). So umstrickt den mächtigen Prahler das Garn seines Weibes und seiner zugebrachten Tochter. Der Blutbefehl wird sofort einem Mann aus der Leibgarde des Königs, einem *σπεκουλάτωρ,*[75]) erteilt. Im Gefängnis enthauptet derselbe den Täufer, trägt selbst das Haupt auf einer Schüssel herbei und händigt es dem Mädchen ein, das Mädchen aber gibt es ihrer Mutter (V. 27. 28). Die schauerliche Tragödie erreicht ihr Ende durch einen würdigen Abschluß. Die Jünger des Hingerichteten kamen, sobald sie davon hörten — weit entfernt können sie nicht gewesen sein —, holten den Leichnam und legten ihn in ein — das *τῷ* vor *μνήματι* ist zu streichen — Grab (V. 29). Aus dem Jo-Ev gewinnt man einen deutlichen Einblick in die Art, wie der Täufer vor seiner Kerkerhaft Schüler sammelte (4, 1) und mit ihnen verkehrte (1, 35. 37; 3, 25). Bei Mr hörten wir oben 2, 18 von Schülern des Täufers als solchen, die ebenso wie die

---

[72]) *πίναξ* (s. noch Lk 11, 39) ist ursprünglich ein Brett oder Teller aus Holz, dann auch aus Metall.

[73]) Vgl. 3 Mkk 5, 42: *ἀτελέστατον ἐβεβαίωσεν ὅρκον* (so Fritzsche).

[74]) *ἀθετεῖν* von Personen (Lk 10, 16; Jo 12, 48; 1 Th 4, 8; Jud 8). Ss übers. 26b ganz frei: „er konnte (es) nicht rückgängig machen.“

[75]) Das spiculator der römischen Vg-Ausgabe hat nichts mit spiculum Speer zu tun (so z. B. Beza), sondern ist nur graphische Verschiedenheit für speculator (der Amiant. hat auch speculator). Kaulen, sprachl. Handb. zur bibl. Vg S. 88, nimmt spiculator in Schutz. — Speculator ist eigentlich einer aus der Leibgarde eines Fürsten, dessen Aufgabe es ist, scharf auf alles zu achten, was sein Leben gefährden könnte. Vgl. Suet. Claud. 35 vom furchtsamen Kaiser Claudius: primis imperii diebus ... neque convivia inire ausus est nisi ut speculatores cum lanceis circumstarent militesque vice ministrorum fungerentur, neque aegrum quemquam visitavit nisi explorato prius cubiculo etc. Sie wurden zum Vollzuge von Hinrichtungen verwandt. Richtig also Luther: Henker. Seneca de ira I, 18: centurio supplicio praepositus condere gladium speculatorem iubet. Derselbe de benef. III, 25: ... dominum servus abscondit et ... speculatoribus occurrit ... et cervicem porrexit.

Pharisäer im Gegensatz zu den Jüngern Jesu sich des Fastens befleißigten. Aus Mt 11, 2 (Lk 7, 18) sieht man, daß Johannes auch im Kerker den Besuch seiner Jünger empfangen durfte und durch sie mit der Außenwelt verkehren konnte, aus Lk 11, 1, daß Johannes seine Jünger beten lehrte, d. h. ihnen so zu beten Anweisung gab, wie es seiner und ihrer Berufsstellung innerhalb der Entwicklung des Gottesreichs entsprach. Es ist bekannt, daß der Täufer, zumal nach Seiten seiner Taufwirksamkeit, einen noch jahrhundertelang nachwirkenden Einfluß auf gewisse Kreise auszuüben verstanden hat. Was das Grab des Täufers betrifft, so läßt Hieronymus (zu Osee I, vgl. Hier. zu Euseb. Onom. unter *Σομερών*[76])) Samaria = *Σεβαστή* die Stätte sein, wo ossa Joannis Baptistae condita sunt.[77]) Noch heute wird der Platz in der Krypta der Johannes-Kirche daselbst gezeigt.[78])

4. Rückkehr der ausgesandten Jünger zu Jesus. Ihr Rückzug in die Stille (6, 30—33; Mt 14, 13; Lk 9, 10. 11a; vgl. Jo 6, 1—4).

Wie sich die Hinrichtung des Täufers in chronologischer Beziehung zur Aussendung der Zwölfe verhält, ist nicht klar aus unserer Erzählung zu ersehen. Vielleicht fallen beide Ereignisse ungefähr zusammen. Das Urteil der Menge und die Meinung des Herodes, in Jesu sei Joh der Täufer wieder auferstanden, hätte nicht in kausale Verbindung mit dem Effekt gebracht werden können, der durch die Wandermission der Zwölfe für den Namen Jesu erzielt wurde, wenn nicht die alle Israeliten und zumal den König Herodes selbst heftigst erregende Tötung des unerschrockenen Bußpredigers noch in frischester Erinnerung gewesen wäre. Daß dieses Ereignis auch die Zwölfe nicht gleichgültig lassen konnte,

---

[76]) Herausgegeben von E. Klostermann 155.

[77]) Theodoret. hist. eccl. III, 3 weiß unter schauerlichen Greueltaten, welche von Götzenverehrern unter Kaiser Julian geschehen seien, auch zu berichten, daß sie Johannes' des Täufers Sarg in Samaria (Sebaste) geöffnet, die Gebeine dem Feuer überliefert und den Staub zerstreut hätten: *Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ τὴν θήκην ἀνέωξαν πυρί τε παρέδοσαν τὰ ὀστᾶ καὶ τὴν κόνιν ἐσκέδασαν.* — Sozom. h. e. VII, 21 berichtet, der Kaiser Theodosius habe sich bei seiner Abreise zum Kampf gegen den Tyrannen Eugenius vorher in den Tempel des Joh begeben und ihn um Hilfe und Sieg angefleht. Ein Dämon sei infolgedessen aus dem Tempel herausgegangen mit dem Ruf: Du wirst mich besiegen, du wirst mein Heer niederwerfen. — Als Fest der Enthauptung des Täufers gilt in der römischen Kirche der 29. August, ursprünglich wohl der Tag der angeblichen Wiederauffindung seines Hauptes.

[78]) S. z. B. Meyers Reisebücher, Paläst. und Syr., 1907, S. 184: Die Kirche dient jetzt als Moschee. Das Grab befindet sich in einer kleinen Felsenkammer, zu der man auf 21 Stufen hinabsteigt.

versteht sich von selbst. Doch verlautet mit keiner Silbe, daß sie sich dadurch in der ihnen aufgetragenen Wirksamkeit hätten stören lassen. Nunmehr lesen wir (6, 30), daß die Apostel, wahrscheinlich unter Innehaltung einer ihnen vorher von Jesus bestimmten Frist oder infolge einer Weisung, die ihnen mitten in ihrer Wirksamkeit seitens Jesu zuging, „sich zu Jesu versammelten“, das will hier selbstverständlich besagen, zu ihm zurückkehrten. Es war oben 3, 14 als etwas Eigenartiges bei Auslese der Zwölfe bezeichnet worden, „daß sie gesandt werden sollten“, und auf die Tatsache ihrer Entsendung zu je zweien war wieder besonderes Gewicht gelegt, 6, 7. Nunmehr begegnet zuerst das Substantiv *οἱ ἀπόστολοι,* nur hier in unserem Ev,[79]) aber wie ein den Lesern ganz geläufiger Ausdruck gebraucht. Anderseits: apta huic loco appellatio (Bengel). „Sie meldeten (*ἀπήγγειλαν* wie 5, 14; 16, 10. 13; Lk: *διηγήσαντο,* vgl. Mr 5, 16; 9, 9) ihm alles, sowie das was sie getan und gelehrt hatten“. Denn wahrscheinlich ist das *καί* zwischen *πάντα* und *ὅσα* doch echt, wobei sich das *πάντα* auf das bezieht, was Johannes des Täufers Ende betrifft, sowie auf die Urteile über Jesus, wie sie oben mitgeteilt waren.[80]) Würde doch auch sonst jegliche Verbindung unseres Stückes mit dem, was unmittelbar vorhergeht, fehlen. So voll also sind die Apostel von dem Ende des Täufers und dem damit zusammenhängenden Gerede über die Person Jesu, daß sie es Jesu melden und zwar dies in erster Linie und ihm dann erst von ihrer eigenen Wirksamkeit Bericht erstatten, ohne daß daraus zu folgern wäre, daß Jesus nicht schon ohnehin vom gewaltsamen Hingang seines Vorläufers gewußt hätte. Es war eine ungehörige Bevorzugung des Syr^{sin}, wenn Ad. Merx,[81]) dessen LA billigend, in unserem Verse eine Aussage von den Johannes-Jüngern wiederfand, wie wir sie bei Mt 14, 12b am Schluß des Berichts von der Hinrichtung des Täufers finden (*καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ*). Allerdings lautet bei S^s V. 30, und zwar so, daß, graphisch angesehen, dieser Vers zum Abschnitt über die Tötung des Täufers gezogen erscheint, folgendermaßen: „und es k a m e n die Apostel (Merx: „Boten“, ohne Recht)[82]) zu Jesu und meldeten ihm alles, was er getan und gelehrt habe“. Aber die Deutung dieses Satzes auf die Jünger des Joh kann schon deswegen nicht

---

[79]) Bei Mt nur 10, 2; öfter dagegen bei Lk: 6, 13; 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10. Bei Joh steht *ἀπόστολος* nur im allgemeinen Sinne „Gesandter“ 13, 16, wie auch bei Lk 11, 49.

[80]) Rec., W-H, Nestle: *πάντα καὶ ὅσα* (A Γ Π u. a. S^3) *ἐποίησαν καὶ ὅσα* ($\aleph^c$ A B C^3 D usw. $S^1 S^3$; so Ti^7) *ἐδίδαξαν*; *πάντα ὅσα*: ℵ B C D usw. it vg S S^1 (so Ti^8); *καὶ* ohne *ὅσα*: ℵ* C* it (nur c: et quomodo docuerunt) vg (auch Ti).

[81]) Die vier kanon. Evgn. nach ihrem ältesten bekannten Texte. 1897. S. 74 und 242 ff.

[82]) S^s hat hier שליחא, welches durchweg = *ἀπόστολος,* nicht *ἄγγελος* ist,

zu Recht bestehen, weil diese kurz vorher ausdrücklich als „seine Jünger“ bezeichnet waren, hier dagegen als neues Subjekt mit einemmal „die Apostel“ auftauchen; und selbst wenn Joh-Jünger gemeint wären, als B o t e n gemeint wären, die singularische LA: „was e r getan und gelehrt habe“, kann um des Sinnes willen unmöglich richtig sein. Wie sollten doch Joh-Jünger damals Jesu Kunde gebracht haben von der in weiter Vergangenheit liegenden Wirksamkeit seines Herolds statt von seinem Ende! Jenes war dem Herrn bekannt, dieses nicht. Überdem wäre Johannes' Berufstätigkeit mit *ποιεῖν καὶ διδάσκειν* nicht richtig gezeichnet. *Ποιεῖν* könnte in dieser Verbindung nicht von Wunderwirksamkeit getrennt werden (vgl. AG 1, 1). Johannes' einziges Tun war Taufen gewesen (Jo 10, 40f.). Daß es sich um die Apostel Jesu handelt, ergibt sich auch aus dem Folgenden, wo das *αὐτοῖς* (V. 31) sonst keinen Sinn hätte, und man sollte nicht sagen, daß unser griechischer Text erst geglättet worden sei.[83]) Während nun Mt 14, 13, ohne vorher die Rückkehr der Zwölfe eigens erzählt zu haben (vgl. 11, 1), im unmittelbaren Anschluß an die Geschichte von der Tötung des Täufers, die ihm von dessen Jüngern nach seiner Bestattung mitgeteilt worden, berichtet, Jesus habe sich danach zu Schiff allein an einen einsamen Ort in die Stille begeben, und daß die Volksmassen ihm zu Fuß aus den Städten dorthin nachgezogen seien, ohne daß seiner Jünger als seiner Begleiter Erwähnung getan wäre, die dann doch 14, 15 zu ihm treten, und während Lk, die Joh-Tragödie auslassend, die er doch voraussetzt (9, 7 ff.), die Apostel nach Ausrichtung ihrer Missionspredigtreise zu Jesu zurückkehren und Jesum mit ihnen gesondert von der Menge nach Bethsaida sich begeben läßt, richtet Jesus nach Mr 6, 31 geradezu an die Zurückgekehrten die Aufforderung: „Kommt her, ihr selbst, für euch allein, nach einem einsamen Ort — oder, wie wir vielleicht mit D it^{5} $S^{s}S^{1}$ zu lesen haben: kommt her, laßt uns für uns allein nach einem einsamen Orte gehen —, und ruht euch ein wenig aus“. Nicht bloß *ὑμεῖς*, sondern *ὑμεῖς αὐτοί* sagt der Herr, um sie um so schärfer auf sich selbst zu stellen, nicht im Gegensatz zu der eben jetzt zahlreich sich einfindenden Menge — denn dieser Gegensatz liegt in der weiteren Aussage des Hingehens nach einem einsamen Ort und des Alleinseins V. 32 —, sondern im Gegensatz zu der Wirksamkeit, die sie ausgeübt, an anderen ausgeübt haben. Nun sollen sie an sich denken und ein wenig der Sammlung und Ruhe pflegen, und sicherlich werden nicht bloß retraites spirituelles gemeint sein,

---

[83]) Es wird sich in S^s um einen Fehler handeln bei den Worten כל דעבד ואלף „alles was er getan und gelehrt hatte“ (vgl. Burkitt: an error). Man bedenke aber, daß gerade in solchem Fall in Hss häufig Verwechslungen oder Ungenauigkeiten vorkommen, da der Plur. gesprochen wurde wie der Sing.

sondern auch Erquickung des Leibes. Fürsorglich ist der Meister auf allseitige Förderung seiner Sendboten bedacht. Dort, wo sie mit dem Herrn zusammentrafen, wäre dazu keine Gelegenheit gewesen. Denn der Kommenden und Weggehenden waren viel, und sie, die Jünger, hatten nicht einmal Zeit und Raum (*εὐκαίρουν*)[84]) zu essen (vgl. 3, 20: *ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν*). So begaben sie sich denn, sie und der Herr mit ihnen,[85]) von dort weg und zwar auf dem uns schon bekannten Fahrzeug (3, 9; 4, 1. 36; 5, 2. 18. 21) an eine einsame Stätte, für sich allein. Die Jünger haben sich also in Kapernaum, so werden wir annehmen dürfen, wieder mit dem Herrn vereinigt. Im folgenden Verse (33) ist zwar das *οἱ ὄχλοι* der Rec. hinter *ὑπάγοντας* textkritisch unhaltbar (nur min), aber es verrät doch eine richtige Auffassung, insofern *πολλοί* kaum auch für *εἶδον* Subjekt sein kann, mag man nun hinter *ἐπέγνωσαν*[86]) gar kein Objekt (Ti[7], W-H, Nestle mit BD it[3] vg) oder *αὐτούς* (ℵAKL usw. it[2], S[1]S[3]) lesen. Denn die, welche Jesum und seine Jünger vom Ufer mit dem Schiff abstoßen und abfahren sahen, mußten ausnahmslos und nicht bloß in großer Zahl jene als die, welche sie waren, oder das, was da geschah (so wäre zu ergänzen, wenn kein Objekt dastünde), erkennen.[87]) Das *αὐτόν* aber hinter *ἐπέγνωσαν*, welches Rec. bietet, ist nicht gut genug beglaubigt (EFGH u. a.), um in Betracht zu kommen (vgl. V. 54: *ἐξελθόντων αὐτῶν . . . εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτόν*). Da bei Mr schroffer Subjektswechsel nichts Auffälliges ist (z. B. 5, 21. 24. 29; 6, 12; 6, 31), so darf man auslegen: die Menge derer, von welchen es kurz zuvor hieß, daß sie auf- und abfluteten (ibant et redibant, it V. 31), hatte Jesum und seine Jünger abfahren sehen, und — das ist etwas später Eingetretenes — viele erkannten sie resp. erkannten es immer noch, nämlich vom Lande aus, indem sie das bestimmte Schiff im Auge behielten. Besser aber noch wird man als Subjekt von *εἶδον* die Apostel und Jesum ansehen, also hinter V. 32 kein Interpunktionszeichen, höchstens ein Komma setzen und hinter *ὑπάγοντας* stärker interpungieren.[88]) Mit dem Gefühl der Befriedigung und Erleichterung wurden sie gewahr, daß die große

---

[84]) D hat *εὐκαίρως εἶχον*, it zumeist: nec manducandi spatium habebant; zum verb. vgl. AG 17, 21; 1 Kr 16, 12.

[85]) Das singul. *ἀπῆλθεν* ist Korrektur nach Mt und Lk. Die LA bei D it (außer b) vg (aber nicht Syr): *ἀναβάντες εἰς τὸ πλοῖον ἀπῆλθον εἰς ἔρημον τόπον* ist erleichternd.

[86]) So und nicht *ἔγνωσαν* (B*D einige gute min) wird zu lesen sein.

[87]) Man sollte nicht übersetzen: „viele erfuhren es“ (Er. Klostm.); das bedeutet *ἐπέγνωσαν* nicht (vielmehr: *ἤκουσαν*).

[88]) Die Undurchsichtigkeit der Rede wird sich am leichtesten erklären, wenn ein Augenzeuge erzählte: „wir hatten keine Zeit zu essen; und wir gingen weg . . mit dem Fahrzeug besonders, und wir sahen sie sich hinwegbegeben, und viele erkannten uns“.

Menge sich hinweg begab. Aber während sie meinten, ihrem Wunsche gemäß vor allen Zudringlichen sicher zu sein, geschah es, daß sie vom Lande aus von zahlreichen Leuten beobachtet und erkannt wurden — das Schiff Jesu war selbstverständlich als solches bei den Anwohnern des Sees wohlbekannt —, und daß man nun aus allen umliegenden Städten dort, dort nämlich, wohin das Schiff steuerte, zusammenlief und ihnen zuvorkam.[89])

Wenn man gefragt hat, wie das möglich gewesen sei, da doch das Schiff ohne Zweifel günstigen Wind gehabt habe — denn im entgegengesetzten Falle würde es bemerkt worden sein —, so wird zu bedenken sein, daß Jesus seine Jünger, um wenigstens etliche Zeit mit ihnen allein zu sein, wahrscheinlich etwas länger auf dem See wird hin und her haben segeln oder rudern lassen, als bei gewöhnlicher Fahrt nötig war. Eben diese Zeit auf dem Wasser wird er zu ernstem seelsorgerlichem Gespräch mit seinen Jüngern benutzt haben. Und ohne Frage wird dabei das Ende des Täufers einerseits wie ihre Missionsreise anderseits in den Vordergrund getreten sein. Noch ist zu bemerken, daß es unter gewöhnlichen Verhältnissen ziemlich auffällig erscheinen müßte, daß sich dorthin am Ufer des Sees, wo es einsam und öde war, „aus allen Städten" eine so gewaltige Völkerwanderung in Bewegung gesetzt haben sollte, und der Ausleger wäre berechtigt, auch ohne daß wir bei Jo 6, 4 lesen, das Passahfest der Juden sei nahe gewesen, auf eine derartige Veranlassung zurückzuschließen. Es werden Pilgerzüge unterwegs gewesen sein, welche mit den Dörflern und Städtern sich in dem Wunsch vereinigten, Jesum und seine Apostel zu sehen, vor allem aber ihn selbst, den großen Propheten zu hören und die Zeichen zu sehen, die er tat. Daß Jesus sich aus Furcht vor Herodes hinwegbegeben habe, ist durch nichts in unseren Quellen angedeutet und ist eine um so unvollziehbarere Vorstellung, als wir ja Jesum alsbald wieder (V. 45. 53) in das Gebiet des Herodes Antipas zurückfahren sehen. Wohin er gefahren, davon verlautet nichts. Doch kann das Ziel von Kapernaum nicht allzu-

[89]) Die Textgestalt ist hier sehr bunt überliefert: daß für *πεζῇ* L, die meisten it, vg *πεζοί*, pedestres lesen, ist nicht von Belang. Die Varianten beginnen hinter *συνέδραμον ἐκεῖ*. Rec., Ti[7] lesen dahinter *καὶ προῆλθον αὐτοὺς καὶ συνῆλθον πρὸς αὐτόν* (A *ΓΠ* it[2] S[3]). Diese Weiterung wurde vorgenommen, um das unvermittelte *ἐξελθών* V. 34 vorzubereiten. D it[3]: *καὶ συνῆλθον αὐτοῦ* (*αὐτοῦ* = dort, Mt 26, 36; AG 15, 34; 18, 19 [al. *ἐκεῖ*]; 21, 4 [dgl.]); L *Δ*: *προσῆλθον* (L *αὐτούς! Δ αὐτοῖς*). Einige min, Euthym. lassen das alles weg und schließen mit *συνέδραμον ἐκεῖ*. Auch Ss kürzt wie so oft: „und sie gingen auf dem Festland ihm nach aus allen Städten, und als sie angekommen waren und er eine große Menge sah, empfand er Mitleid" usw. ℵ B, einige min bei Scriv., it[2] oder [3] bieten den von uns bevorzugten Text. *Προῆλθον αὐτούς* ist schlechtes Griechisch für *ἔφθασαν αὐτούς* (it vg: praevenerunt eos) und wurde eben darum in verschiedener Weise zu ersetzen gesucht oder ganz ausgelassen.

weit gelegen gewesen sein, da sich sonst nicht so viele Menschen zu Fuß auf den Weg gemacht hätten, um ihn zu erreichen. Nach Lk 9, 10 ist es „eine Stadt mit Namen Bethsaida" gewesen, offenbar Bethsaida-Julias, dicht bei der Mündung des Jordan in den See Genezareth, wahrscheinlich in der Nordwestecke der kleinen heute el-Batîha genannten Ebene gelegen, da wo sich heute die Ruinen et-Tell am südwestlichen Abhang eines kleinen Hügels befinden (vgl Mr 8, 22).

5. Die Speisung der Fünftausend (6, 34—44; vgl. Mt 14, 14—21; Lk 9, 11 b—17; Jo 6, 5—13).

Hätte die Reisegesellschaft, voran der Herr selbst, lediglich auf eigene Bequemlichkeit Rücksicht nehmen wollen, so hätte der Herr den Befehl geben mögen, wieder umzukehren und anderswohin zu steuern. Denn der Abend war noch fern (vgl. V. 34 am Ende, V. 35 u. 47). Das tat er aber nicht. Vielmehr lesen wir, daß er — „Jesus" in Rec. ist späterer Zusatz —, nachdem er herausgekommen war, aus dem Schiffe nämlich, und das Volk zahlreich versammelt gesehen hatte, von Mitleid ergriffen worden sei, weil sie Schafen glichen, die eines Hirten ermangeln. Der Evangelist würde diese Mitteilung von der herzlichen Bewegung des Herrn nicht gebracht oder sie nicht so ausgedrückt haben, wenn Jesus sie nicht selber mit entsprechenden Worten bezeugt hätte (vgl. Mt 9, 36 f.).[90]) Eines Hirten Aufgabe ist es vor allem, für gute und reichliche Nahrung der in seinem Besitz befindlichen oder ihm anvertrauten Schafe Sorge zu tragen, daneben aber auch auf ihren Schutz und ihre Leitung bedacht zu sein. Es versteht sich von selbst, daß hier der Blick des Herrn nicht zuerst auf dem politischen Regiment ruhte, welches allerdings viel zu wünschen übrig ließ, sondern auf der religiös-sittlichen Verwahrlosung und Verödung Israels als Gottesvolks. Die Schuldfrage, wie es dazu gekommen, bleibt hier außer Spiel; genug: die Tatsache liegt vor Augen, daß die Menge jemandes bedarf und zwar nicht mehrerer, sondern eines einzelnen Mannes — denn es steht nicht *ποιμένας* da, sondern *ποιμένα* —, der ihre blinden und ungeleiteten Triebe mit liebevoller, weiser, sicherer und fester Hand zügelt und leitet, alle feindseligen Gewalten von ihnen abwehrt und ihre Herzen und Sinne mit geistlicher Speise sättigt, wie Mose einst für das Volk Israel Hirt gewesen war. Denn auf 4 Mo 27, 17[91]) deutet die

[90]) Zu *ἐσπλαγχνίσθη* vgl. 1, 41; 8, 2; 9, 22. Die LA *ἐπ' αὐτούς* ist besser bezeugt als *ἐπ' αὐτοῖς*.

[91]) Mose, für einen Nachfolger Sorge tragend, bittet Gott um einen

Stelle, weniger auf Hes 34, 5. Indem Mr dann hinzufügt, Jesus habe angefangen, sie mit vielen Worten zu lehren (Luther: „er tat eine lange Predigt“, s. o. zu 4, 1), so gibt er damit zu verstehen, daß der Herr eben das tut, woran es zu seinem großen Leidwesen fehlte: er weidet das hirtenlose Volk, er fühlt sich also berufen und mit Kraft begabt, ein *ποιμήν* seines Volkes zu sein. Vielleicht soll mit der ganzen Stelle angedeutet werden, daß er und kein anderer berufen sei, der von den Propheten geweissagte König des Reiches zu sein oder zu werden, welches Gott heraufzuführen verheißen hatte (Hes 34, 11 ff. 24 ff.; 37, 24; Jer 30, 9; Hos 3, 5 u. a.). Es bedarf, da die Tageszeit gewaltig fortschreitet, einer Unterbrechung der Wirksamkeit des Herrn durch die um die leibliche Versorgung der Menge besorgten Jünger. Sie stellen ihrem Meister vor, daß die Stätte, wo sie versammelt sind, einsam und öde, daß die Tagesstunde schon vorgerückt sei, und fordern ihn auf, er möge sie, „diese Leute“, wie Syr^sin das Objekt näher bestimmt, fortschicken, daß sie sich in den umliegenden oder, wie vielleicht zu lesen ist,[92]) den nächsten Gehöften und Dörfern Speise kaufen.[93]) Sie setzen voraus, daß ein Heimweg für sie nicht oder nicht mehr möglich ist, denken also für die Menge an ein Nächtigen im Freien oder ein Übernachten bei Gastfreunden. Inzwischen hat, so scheint es, die Menge sich durch nichts, auch nicht durch die Sorge um Obdach oder Brot, darin stören lassen, fleißig und aufmerksam alles das hinzunehmen, was ihnen der lange Lehrvortrag Jesu dargeboten. Um so mehr fühlt sich der Herr verpflichtet, selber auf Abstellung leiblichen Hungers Bedacht zu nehmen. Wenn er freilich den Jüngern den bestimmten Befehl erteilt, sie selbst sollten ihnen zu essen geben, so kann diesem Auftrage nur ein pädagogischer Zweck zugrunde liegen. Der Befehl soll, da dem Gebietenden und den Angeredeten die Unmöglichkeit, demselben nachzukommen, vor Augen lag, die Jünger dazu anleiten, in wahrhaft frommer Weise sich der Situation zu bemächtigen, und sie prüfen, ob sie nicht längst gelernt haben, in seiner, ihres nie verlegenen, mächtigen Lehrers Umgebung trübe stimmendes Sorgen zu vergessen und in fröhlichem Vertrauen seinem Walten den Ausgang zu überlassen. Zwar sie verstehen noch nicht, was er im Sinne hat. Ihre in einer Frage ergehende Antwort (V. 37 b), ob sie denn hingehen und für 200

---

solchen, damit die Gemeinde des Herrn nicht sei *ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν.* Dagegen Hes 34, 5 Klage des Herrn: *καὶ διεσπάρη τὰ πρόβατά μου διὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας.*

[92]) *ἔγγιστα*: D it vg; *κύκλῳ* vielleicht aus Lk 9, 12.

[93]) Rec. T[7]: *(ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς) ἄρτους· τί γὰρ φάγωσιν, οὐκ ἔχουσιν.* Weniger gut bezeugt (gegen ℵ B L Δ u. a.). Die Weiterung erklärt sich aus der Kürze und Härte des indirekten Fragesatzes: *τί φάγωσιν* (eigentlich: etwas, in der Sorge, was sie essen sollen), anderseits aus 8, 2.

Denare — so viel etwa muß sich also in ihrer Kasse befunden haben, 150 Mk.[94]) — Brot kaufen und an die Leute zum Essen austeilen sollten, beweist, in wie kläglicher Hilflosigkeit und Verlegenheit sie sich befinden. Und sie, die der schwierigen Lage durchaus nicht gewachsen sind, können nunmehr nichts anderes tun, als die mächtigen und entschlossenen Weisungen des Herrn eine nach der anderen ausrichten (V. 37 b u. 38 a nur bei Mr). Sie tun es gehorsam und voll Vertrauens, daß alles zu einem guten Abschluß kommen werde, und das ist es eben, was sie sollen. Sie stellen durch Erkundigung fest, daß fünf Brote da sind, mehr nicht!, und außerdem hätten sie noch — danach hatte der Herr nicht gefragt — zwei Fische. Wie ein reicher und tatkräftiger König, seine Jünger als Handlanger und Tischordner benutzend, gebietet der Herr trotzdem oder vielmehr gerade deswegen seinen Jüngern, alle Leute auf dem grünen Grase — nur Mr bringt diesen kleinen Zug; aber um wie viel deutlicher wird uns das ganze Bild durch diesen einen Ausdruck: *ἐπὶ τῷ χλωρῷ!* Es war also nicht dürre Sommerzeit — sich niederlegen zu lassen,[95]) „Gastmahl für Gastmahl“, d. h. nach Tischgesellschaften geordnet.[96]) Wie willenlos gehorcht auch die Menge. Zu je 100 und je 50 sich hinstreckend gewähren sie auf der weiten grünen Fläche, welche am Abhang oder auf dem Plateau eines Berges sich ausdehnend zu denken ist, das Aussehen von Gartenbeeten, eins neben dem anderen, *πρασιαὶ πρασιαί.*[97]) Wie durch einen Zauber werden sie alle von Jesu Person gehalten, der nun seinerseits jene fünf Brote und zwei Fische in die Hand nimmt und mit himmelwärts gerichteten Augen das Dank- und Segnungsgebet spricht — *εὐλόγησεν* befaßt beides — und wie ein Hausvater die Brote bricht und den Jüngern gibt und, wenn er das getan, immer wieder den Jüngern hingibt, damit sie die Stücke den Leuten vorlegen. Es will beachtet sein, daß es heißt: *κατέκλασεν* (aor.), dann aber *ἐδίδου* (impf.). Das was auf das *εὐλόγησεν* als das Bedeutsame und Einzigartige erfolgte, war das Abbrechen. Das konnte er, angesichts der großen Menge, worauf das Hinreichen an die Jünger die leichtere Folge war. „Auch noch (so das *καί*) teilte er die zwei Fische für alle“ (V. 41). Und alle, heißt es in schlichter Kürze, aßen und wurden

[94]) Es ist, mag man *δώσωμεν* (so richtig mit ℵ B D) oder *δώσομεν* (A L it vg) oder *δῶμεν* (Rec.) lesen, der ganze Satz fragend zu fassen, weder hinter *ἄρτους* ein Fragezeichen und hinter *φαγεῖν* ein Punkt zu setzen noch auch schon *ἀγοράσωμεν* als Kohortativ zu nehmen (= wir wollen kaufen, vg: euntes emamus).

[95]) Es ist nicht *ἀνακλιθῆναι* zu lesen (ℵ B), welches vielmehr aus Mt stammt, sondern *ἀνακλῖναι,* und *αὐτοῖς* geht auf die Jünger.

[96]) Für *συμπόσια συμπόσια* hat D *κατὰ τὴν συμποσίαν,* it (außer a, wo der Gedanke ganz fehlt) und vg: per contubernia.

[97]) Dieses Wort schon bei Hom. Od. 7, 127; 24, 247

satt. Und sie hoben noch von den abgebrochenen Brotstücken so viele auf, daß 12 Körbe damit gefüllt werden konnten;[98] „auch von den Fischen“, nämlich: hoben sie auf, ohne daß gesagt wäre, wie viele. Mr 8, 8 (vgl. Mt 15, 37) werden bei der Speisung der 4000 sieben *σπυρίδες* mit übrig gebliebenen Brotstücken genannt und 8, 19 f. (vgl. Mt 16, 9 f.) ausdrücklich *κόφινοι* und *σπυρίδες* unterschieden. *Κόφινοι* scheinen kleinere Körbe gewesen zu sein, *σπυρίδες* größere, z. B. Fischkörbe.[99] Auch in diesem Abschnitt tritt die Geflissentlichkeit hervor, womit Jesus erziehend auf seine Jünger einzuwirken sucht. Sie sollen lernen, daß, wo immer Verlangen und Geduld sich offenbart, das Wort Gottes zu hören und damit die Seele zu speisen, keine Rücksicht auf irdische Bequemlichkeit den berufenen Heilsboten Anlaß sein darf, die Menge unbefriedigt zu lassen, und daß sie in bezug auf die Sorge, woher und wie dann der Notdurft und Nahrung des Leibes Genüge zu geschehen habe, sich mit völligem Vertrauen dem weisen und allmächtigen Walten ihres Meisters überlassen dürfen. Allein 5000 Männer, *ἄνδρες* — dazu aber werden Frauen und Kinder gekommen sein —, hatten an der großartigen Mahlzeit teilgenommen. Es ist dem Herrn nicht schwer, durch viel oder wenig zu helfen. Eine teilweise vorhandene Ähnlichkeit mit 2 Kön 4, 42—44 (20 Gerstenbrote und etliche Körner werden auf Elisas Befehl bei einer Hungersnot 100 Mann vorgesetzt, und es bleibt noch übrig) darf selbstverständlich nicht zu der Behauptung veranlassen, daß unsere Geschichte daraus entstanden oder gemacht sei.

6. Jesus kommt, auf dem Meere wandelnd, zu seinen Jüngern aufs Schiff (6, 45—52; vgl. Mt 14, 22—33; Jo 6, 15—21).[100]

Mit heiligem Bemühen sehen wir den Herrn auch gleich nach der Speisung für seine Jünger handeln. Es scheint ihm viel daran zu liegen, sie so schnell als möglich vom Volk abzusondern und

---

[98]) Es ist wohl zu lesen *καὶ ἦραν κλάσματα* (Ti[8] *κλασμάτων* mit א und einigen min) *δώδεκα κοφίνων πληρώματα*. Die LA der Rec. *κλασμάτων δώδ. κοφίνους πλήρεις* stammt aus Mt.

[99]) Auch $S^s S^l$ unterscheiden קופינין und אספרידין.

[100]) Der ganze Abschnitt 6, 45—8, 26 (= Mt 14, 22—16, 12; hierin ist 7, 31—37: vom Taubstummen, und 8, 22—26: vom Blinden in Bethsaida dem Mr eigentümlich) fehlt bei Lk. Bei Lk schließt sich an die (erste) Speisung das Messiasbekenntnis an (eine zweite Speisungsgeschichte hat Lk nicht). Nach Wellhsn., dem Spitta, den Zusammenhang und die Entstehung der einzelnen Stücke sowie ihr Verhältnis zur sog. Grundschrift näher zu bestimmen versuchend, zustimmt, ist jener Zwischenabschnitt eine spätere Kompilation.

zur Abreise mit dem Schiff zu bewegen. Denn fast gewaltsam mußte er sie zum Eintritt in ihr Fahrzeug zwingen. Sie sollten freilich nur eben vorausfahren, bis daß er oder vielmehr während[1]) er das Volk entließe (*ἀπολύει*, nicht *ἀπολύσῃ*, welches aus Mt eingedrungen ist), und zwar sollen sie nach dem gegenüberliegenden Ufer steuern und an einer Stelle anlegen, die nach Bethsaida hinsieht, d. h. Bethsaida gegenüber liegt. Denn so will das *πρὸς Βηθσαϊδάν* genommen werden. Ein doppeltes Bethsaida, eins am westlichen, eins am östlichen Ufer des Sees, beide nicht weit voneinander entfernt, hat es schwerlich gegeben. Nicht als wenn die Identität des Namens diese Annahme unmöglich machte; denn es ist klar, daß ein solcher Name, = Netzhaus, Fischhaus, oder besser: Speisehaus, Provianthaus,[2]) sehr häufig vorkommen konnte, wie etwa unser Neukirchen, Neustadt.[3]) Wohl aber hätte, da 8, 22 nur ein am östlichen (nordöstlichen) Ufer gelegenes Bethsaida gemeint sein kann, der Vf dort andeuten müssen, daß er seine Leser an ein anderes Bethsaida führe, als ihm von 6, 45 her bekannt war, zumal da das dortige durch den Zusatz Julias vor Verwechselung mit dem anderen gleichnamigen hätte geschützt werden können. Auch haben die archäologischen Untersuchungen kein anderes Bethsaida entdecken können. Anderseits muß die Anlegestelle, wohin die Jünger vom Herrn gewiesen wurden, wirklich querüber, jenseits gelegen gewesen sein: *εἰς τὸ πέραν* sollen sie vorausfahren; das kann nicht bedeuten, daß sie auf derselben Seite des Sees bleibend eben nur ein Stück weiter segeln sollen, sondern weist entschieden auf das westliche oder nordwestliche Ufer. Man muß sich erinnern, daß der Jordan da, wo er in den See strömt, leicht ein Durchwaten gestattet. Vielleicht befand sich auch Gelegenheit daselbst, mit Hilfe anderer bequem hinüberzukommen. Bei unserer Auslegung bedarf es nicht der von A. Klostermann gebotenen und begründeten, nach Zahn als möglicherweise in Betracht kommenden Lösung der Schwierigkeit, wonach *πρὸς Βηθσαϊδάν* in den Satz mit *ἕως* gezogen wird. Dadurch würde diese Lokalbestimmung mit einer Wucht betont werden, die hier nicht an-

---

[1]) S. Blaß § 65, 10.

[2]) Onomastic. 5. Lagd. 174, 7: *οἶκος ἐπισιτισμοῦ.* Vgl. Nestle, ZNW 7, 185.

[3]) Beispiele der Art gibt es in Fülle. In Holstein gibt es z. B. drei Orte Hen[n]stedt, alle gar nicht weit voneinander, drei Neu[en]kirchen, von denen zwei nur etwa 33 km voneinander liegen, alles recht lebhafte Dörfer. Kleine Varianten in der Schreibung kommen dabei gar nicht in Betracht. Die sind nicht populär. — Spitta a. a. O. hält das schwierige *πρὸς Βηθσαϊδάν* Mr 6, 45 „für ein fremdes Element", aus der Lk 9, 10 zugrunde liegenden Schrift von Mr, der sich über die Lage des Ortes wahrscheinlich keine bestimmte Vorstellung habe machen können, herübergenommen, von Mt 14, 22 aber ausgelassen.

gebracht wäre. Der Herr wollte also, während die Jünger die von ihm angedeutete kurze Wasserstrecke zurücklegten, das Volk entlassen, und er allein wollte es tun, ohne Beisein seiner Jünger, obwohl diese, wie das ἠνάγκασεν andeutet, am liebsten dabei gewesen wären. Darin dürfte die Besorgnis verhüllt liegen, daß sie der Situation, in welcher sie sich dann befunden haben würden, nicht gewachsen gewesen sein würden (vgl. Jo 6, 15: Jesus erkannte, daß sie kommen und sich seiner gewaltsam bemächtigen würden, um ihn zum Könige zu machen). Anderseits sollen sie es lernen, auf sein Wort unbedingt gehorsam zu sein und allen Widerwärtigkeiten, wo und wie sie einbrechen mögen, im Vertrauen auf ihn zu trotzen, zu Lande und zu Wasser. Der Herr hat seine Jünger nicht sofort aufgesucht, nachdem er sich von den Leuten verabschiedet hatte,[4]) wie er doch in Aussicht gestellt zu haben schien, sondern hat es für gut befunden, zuvörderst auf „den" Berg (3, 13), den betreffenden, dort gelegenen, zum Beten einladenden Berg zu entweichen, um dem Gebet obzuliegen. Dieses Gebet bildet den feierlichen Abschluß jenes *ἀπολύειν τὸν ὄχλον*. Er wird seinem himmlischen Vater gedankt haben, daß er den Tag über und gerade zuletzt dessen Ehre habe verherrlichen können, daß er der Versuchung, die vom fleischlichen Eifern der Masse auf seine Seele eindrang (Mt 4, 8), siegreich widerstanden und die Jünger glücklich vom Volke losgerissen habe, und mit diesem Dank wird sich entsprechende Bitte und Fürbitte verbunden haben. Mt 14, 23 betont Jesu Alleinsein (*κατ' ἰδίαν*). Vgl. Jo 6, 15: *φεύγει πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος*. Eben dieses *αὐτὸς μόνος* kehrt bei unserem Evangelisten wieder V. 47: es war schon spät geworden, und er allein befand sich noch auf dem Lande, während das Schiff „schon längst", *πάλαι,* wie D und einige it ausmalend hinzufügen, mitten auf dem See war. Es war ohne Zweifel alsbald nach der Abfahrt der Wind ihnen zuwider geworden und hatte sie von der in Aussicht genommenen Fahrtrichtung ganz abgetrieben. Der Herr sieht sie, und der Erzähler meint offenbar, kraft eines übernatürlichen Schauvermögens, wie sie sich beim Rudern abquälen — Segeln scheint nicht möglich gewesen zu sein —, und um die vierte Nachtwache (von 3—6 Uhr), nicht eher, erst gegen den ankommenden Morgen hin, begibt er sich zu ihnen, wandelnd auf dem Meere. Er wollte schon an ihnen vorbeigehen — das Imperf. malt die Situation, aus welcher sich für die Insassen des Schiffs der Schluß auf die angedeutete Absicht des Herrn ergab —, da schrieen sie auf. Denn als sie ihn auf dem

---

[4]) *ἀποταξάμενος αὐτοῖς*, ein auch sonst gerade in dieser partizipialen Form vorkommender terminus: 2 Kr 2, 13; AG 18, 21; außerdem Lk 9, 61; 14, 33; AG 18, 18.

Meere wandeln sahen, kamen sie zu der Vorstellung: es ist ein Gespenst, ein *φάντασμα*[5]) (im NT nur noch Mt 14, 26), eine aus der außerirdischen Welt, vielleicht der Tiefe des Totenreichs erstandene und sie beunruhigende Geistererscheinung oder vielmehr, da zweimal versichert wird, daß sie ihn gesehen hätten, eine solche Gestalt seiner Person, wie sie von einer übernatürlichen Macht heraufbeschworen ist. Nachdrücklich und nicht ohne Absicht steht V. 49 das *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* bei den besten Textzeugen (א B L Δ) vor *περιπατοῦντα* (anders V. 48 und Jo 6, 19). Ebenso ist wahrscheinlich vom Evangelisten *ὅτι φάντασμά ἐστιν* geschrieben worden (א B L Δ), nicht aber — so Rec. mit den meisten — *φάντασμα εἶναι*. Denn ihrer beim Ansichtigwerden der Erscheinung auftauchenden Meinung werden sie eben mit diesen Worten unmittelbaren Ausdruck verliehen haben. Lautes und zwar allgemeines Aufschreien (*ἀνέκραξαν*) aber ist dasjenige, worin ihre bange Seelenstimmung ausmündet. Denn alle sahen ihn und wurden erschreckt, wird ausdrücklich hinzugefügt, nicht etwa bloß der eine und der andere, so daß er von denen, welche solche Erscheinung nicht sahen, hätte beruhigt werden können, wie jemand, der von einem schrecklichen Traum oder beklemmenden Alpdrücken heimgesucht wird. Sie sollten sich offenbar alsbald ohne Furcht dessen bewußt werden, daß er selber es sei, wirklich und wesenhaft, nicht als herbeigezaubertes Phantom. Sie sollten ihn anreden und zu sich bitten. Und eben darum wird er zuvörderst an ihnen haben vorübergehen wollen (vgl. Lk 24, 28: *προςεποιήσατο πορρωτέρω πορεύεσθαι*), um ihnen dazu Zeit zu lassen. Aber das geschieht nicht. So hebt er denn alsbald an, seinerseits mit ihnen zu reden, und spricht ihnen, sie ermutigend, zu: sie sollen zuversichtliches Vertrauen zeigen.[6]) Er sei es, zu Furcht liege kein Anlaß vor. Vollkommen Herr über alle Gewalten, Schwierigkeiten und Gefahren nicht kennend, steigt er zu ihnen in das Schiff empor. Und während es bis dahin noch immer gestürmt hat, hört der Wind nun mit einem Male zu wehen auf. Dem Evangelisten aber liegt vor allem daran, den Eindruck zu schildern, den diese ganze Begebenheit, besonders Jesu Verhalten, auf die Jünger gemacht habe; er häuft die Ausdrücke, um ihr Erstaunen zu beschreiben: gar sehr und über das gewöhnliche Maß hinaus, überschwenglich (*λίαν ἐκ περισσοῦ*) entsetzten sie sich bei sich selbst[7]) (V. 51 b). „Denn sie hatten

---

[5]) S^1 hat דגלא Täuschung, Lüge, Ss dagegen שׁאדא *δαιμόνιον* (vgl. Ign. ad Smyrn. 3, 1: *ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἀσώματον*, nach Hier. in Jes. praef. ad libr. 18 aus dem Nazar.-Evg. stammend). Gemeint ist auf alle Fälle ein abgeschiedener Geist.

[6]) Zu *θαρσεῖν* vgl. 10, 49; Jo 16, 33; AG 23, 11; nicht verschieden von *θαρρεῖν* 2 Kr 5, 6. 8; 7, 16; 10, 1 f.; Hb 13, 6.

[7]) Das *καὶ ἐθαύμαζον* (Rec. Ti^7 mit A D usw. a b f g, $S^1 S^3$, aber nicht Ss) ist ein alter Zusatz (vielleicht aus AG 2, 7).

kein Verständnis gewonnen über den Broten, denn ihr Herz war verstockt", fügt der Evangelist, fast schmerzerfüllt und ohne daß in den anderen Evangelien eine Parallele zu diesem harten Urteil vorläge, hinzu. So nämlich, *ἦν γὰρ* (A D usw., die meisten it, vg, $S^s S^1 S^{3\text{text}}$), nicht aber *ἀλλ' ἦν* (ℵ B L), wird zu lesen sein. Letzteres konnte, weil schon ein *γάρ* vorausgegangen war, und wegen des *οὐ* leicht an Stelle eines *ἦν γάρ* treten. Außerdem lautet der Vorwurf gegen die Apostel, wenn die Tatsache, daß sie trotz der Speisung nicht zu der vom Herrn erwarteten Einsichtsstufe gelangt waren, mit der anderen begründet wird, daß ihr Herz überhaupt verstockt, geistlich stumpf und unzugänglich war, wesentlich härter, als wenn bloß gesagt wäre, daß sie jetzt, bei dem Erlebnis des Seewandelns, ein stumpfes Herz zeigten (vgl. 8, 17. 21; 7, 18). Der in V. 52 ausgesprochene scharfe Tadel bezieht sich auf ihr übermäßiges Erstaunen. Dieses hätten sie gar nicht bei sich aufkommen lassen dürfen, wenn sie sich auf Grund des Speisungswunders vergegenwärtigt hätten, was und wer ihr Meister seiner Persönlichkeit nach war. Daß sie eine Kenntnis von der Einzigartigkeit der Person Jesu überhaupt noch nicht besessen haben sollten, ist, obwohl uns kein bestimmtes derartiges Bekenntnis aus dem Munde der Jünger bis dahin begegnet ist, schwerlich anzunehmen. Haben doch die Dämonen ihn wiederholt als Heiligen Gottes und als Sohn Gottes bezeugt (1, 24; 3, 11; 5, 7), und Jesus hat ihnen nicht widersprochen. Das Gleichniskapitel (4, 10 ff. 33 f.) beweist, daß der Herr seinen Jüngern abgesondert von der Menge einen esoterischen Unterricht erteilt hat. Derselbe wird wenigstens bis zu einem Punkte geführt haben, von dem aus bis zur weiteren Stufe der Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu nur ein kurzer, leicht zu vollziehender Schritt war. Die Sturmstillung (4, 41), die Aussendung, welche voraussetzt, daß sie sich auf seine Autorität berufen konnten und mußten, die mancherlei Urteile, welche über Jesum beim Volk im Umlauf waren, zumal nach dem Tode des Täufers, — alles das konnte nicht anders als bewirken, daß eine latente Erkenntnis von der Messianität und Gottessohnschaft ihres Meisters bei den Aposteln vorhanden war. Dazu nehme man das *ἐγώ εἰμι*, das der Herr in schwarzem Dunkel der Nacht bei heulendem Sturm auf dem See wandelnd mit mächtiger Stimme den Jüngern zugerufen hatte (V. 50). Mußte es ihnen nicht durch seine majestätische Gewalt unwiderstehlich alles das in Erinnerung bringen, was sie schon von seiner übermenschlichen Persönlichkeit wußten? Die Stumpfheit ihres Herzens äußerte sich in nichts anderem als in dem Widerspruch zwischen ihrer besseren Erkenntnis und ihrem sträflichen Verhalten.

7. Jesu Wundertaten in der Genezarethebene (6, 53—56; vgl. Mt 14, 34—36).

Die Insassen des Schiffs kommen nach der Überfahrt in [8a]) Genezareth [8b]) an und legen dort vor Anker. Es wird früher Morgen gewesen sein. Kaum haben sie das Schiff verlassen, als man ihn, Jesum, dort erkennt, und nun entfaltet sich ein mit lebendigen Farben geschildertes bewegliches Treiben. Der Herr befindet sich in der heute unter dem Namen el-Guwêr bekannten dreieckigen Ebene am See zwischen Medschdel und Chan Minje, welche, wie wir aus Josephus [9]) wissen, durch ihre ungemeine Fruchtbarkeit und die große Zahl von Städten und Dörfern ausgezeichnet war. Wenn es ausdrücklich hervorgehoben wird, daß man ihn erkannte, so scheint es der Herr darauf abgelegt zu haben, lieber unerkannt zu bleiben, und wenn er diesen Wunsch hatte, so wird es wahrscheinlich, daß er dort bis dahin auf längere Zeit noch nicht geweilt, also eine Wirksamkeit noch nicht ausgeübt hatte. Zwischen Kapernaum und diesen Landstrich schob sich, bis hart an das Ufer reichend, eine Berghöhe vor, welche die Aussicht dorthin verdeckte und dazu beitrug, die Bewohner voneinander abzuschließen. Eilboten durchlaufen die ganze Gegend, um die

---

[8a]) Es ist zu lesen: *ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γ.* (ℵ B L Δ), nicht (so Rec., Ti[7]): *ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν Γ.* ohne *εἰς*.

[8b]) Die Schreibung wechselt zwischen *Γεννησαρέτ* (ℵ A B² L M Γ Δ), . . . *ρέθ* (B* N X Π u. a.) und *Γεννησάρ* (D it³ S¹); auch Mt 14, 34. *Γεννησάρ* ist wahrscheinlich ursprünglich. Ss bei Mr, Sc Ss S¹ bei Mt: „das Land Gennesar". Vgl. Lk 5, 1; 1 Mkk 11, 67. S. Zahn zu Mt 14, 34.

[9]) B. j. 3, 10, 8. Wir setzen um der Wichtigkeit willen die ganze Stelle hierher. Nachdem er vorher (c. 7) von der *λίμνη Γ.* gesprochen, fährt er fort: *Παρατείνει δὲ τὴν Γεννησὰρ ὁμώνυμος χώρα θαυμαστὴ φύσιν τε καὶ κάλλος· οὔτε γάρ αὐτή τι φυτὸν ἀρνεῖται διὰ τὴν πιότητα καὶ πᾶν πεφυτεύκασιν οἱ νεμόμενοι· τοῦ δὲ ἀέρος τὸ εὔκρατον ἁρμόζει καὶ τοῖς διαφόροις. Καρύαι* (Nüsse) *μέν γε, φυτῶν τὸ χειμεριώτατον* (winterlichste), *ἄπειροι τεθήλασιν· ἔνθα φοίνικες, οἳ καύματι τρέφονται, συκέαι τε καὶ ἐλαῖαι πλησίον τούτων, αἷς μαλθακώτερος ἀὴρ ἀποδέδεικται. Φιλοτιμίαν ἄν τις εἴποι τῆς φύσεως βιασαμένης εἰς ἓν συναγαγεῖν τὰ μάχιμα καὶ τῶν ὡρῶν ἀγαθὴν ἔριν ἑκάστης ὥσπερ ἀντιποιουμένης τοῦ χωρίου· καὶ γὰρ οὐ μόνον τρέφει παρὰ δόξαν τὰς διαφόρους ὀπώρας* (Obstfrüchte), *ἀλλὰ καὶ διαφυλάσσει. Τὰ μέν γε βασιλικώτατα σταφυλήν τε καὶ σῦκον δέκα μησὶν ἀδιαλείπτως χορηγεῖ, τοὺς δὲ λοιποὺς καρποὺς δι᾽ ἔτους ὅλου περιγηράσκοντας αὐτοῖς· πρὸς γὰρ τῇ τῶν ἀέρων εὐκρασίᾳ καὶ πηγῇ διάρδεται γονιμωτάτῃ, Καφαρναοὺμ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοι καλοῦσι. Ταύτην φλέβα τοῦ Νείλου* (!) *τινὲς ἔδοξαν, ἐπεὶ γεννᾷ τῷ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρέων λίμνην κορακίνῳ παραπλήσιον. Μῆκος δὲ τοῦ χωρίου παρατείνει κατὰ τὸν αἰγιαλὸν τῆς ὁμωνύμου λίμνης ἐπὶ σταδίους τριάκοντα καὶ εὖρος εἴκοσι.* Vgl. Neubauer, Geogr. d. Talm. 45: בקעת גניסר; Baedeker, 219 ff. S. 221: 20 Min. breit, 1 Std. lang. Buhl S. 37: „Der basaltische Boden ist außerordentlich fruchtbar und jetzt immer noch teilweise zu Gemüsegärten benutzt" (vgl. S. 114).

Ankunft des großen Wundertäters anzukündigen. Es ist, wie wenn man längst auf seine Ankunft gewartet hätte. Wie anders als in Nazareth 6, 1 ff.! Wo man hört, daß er sei, nämlich dort sei — das *ἐκεῖ* ist Einschiebsel; für das hebräische und griechische Sprachgefühl ist es im Relativ. *ὅπου* mitenthalten —, beginnt ein allgemeines Herbeischleppen der Kranken. Auf ihren Lagern werden sie in der Runde von Ort zu Ort herangetragen: das liegt in dem Ausdruck *περιφέρειν* (a b q : adferre). Und überall wo [10]) er in Dörfer oder in Städte eintritt oder aufs Land geht, wo sich nur einzelne Niederlassungen befinden, legen sie die Kranken auf den öffentlichen Plätzen nieder und bitten nur um die eine Wohltat, daß sie den Saum seines Gewandes, eine der Troddeln oder Quasten, צִיצִת, wie sie durch's Gesetz 4 Mos 15, 38 f. zu tragen befohlen waren (s. o. S. 161 zu 5, 27), berühren möchten. Ihre Erwartung wird nicht zuschanden: alle welche ihn anrührten, wurden gesund.

Eine Erzählungsreihe, 7 Stücke enthaltend, 6, 6 b—56, ist wieder zu Ende. Die Jünger sind imstande für ihren Meister Herolddienste zu tun, wie Johannes der Täufer es ehedem tat. Ob sie auch bereit sein werden, für die Wahrheit das Leben zu lassen wie jener? Der Täufer erscheint als erster Märtyrer für Jesum. Denn sein Wahrheitsmut gehört zu den Früchten der *μετάνοια*, welche diejenigen aufzeigen können sollen, welche am Gottesreich teilhaben wollen; Jesus aber soll ja dieses Reich herbeiführen. Wie Johannes durch seine Predigt und Tauftätigkeit die Wirksamkeit des Herrn eingeleitet hat, so ist er auch durch seinen Zeugentod ein Vorläufer des Herrn geworden und derer, welche, Jesu Werk fortsetzend, ihr Leben nicht lieb haben bis in den Tod. So steht Johannes' Tod, in Verbindung mit der Jüngersendung, bedeutsam an der Spitze eines neuen Abschnitts im Mr-Ev. Was wir dann weiter gelesen haben, dient vor allem dazu, den Jüngern Mut zu machen für Ausrichtung ihres den ganzen Mann fordernden Berufs: der Herr verläßt die Seinen nicht, weder wenn der Leib, im Dienste der Ausbreitung des Evangeliums stehend, der Speise bedarf, noch wenn sie als kleine Schar sich losreißen müssen von einer gewaltigen Menge, noch wenn die Natur ihre wilden Kräfte entfesselt. Die Jünger merken aber auch, wieviel ihnen noch an dem Maße geistlicher Kraft und Erkenntnis abgeht, das sie haben müssen, wenn etwa einmal ihr Meister nicht mehr unter ihnen weilen sollte (6, 37 f.; 6, 45; 6, 51 f.). Wie daneben alles, was der Evangelist in diesem Abschnitt erzählt hat, für junge Heiden-

---

[10]) *ὅπου ἐάν.* Das *ἐάν* (= *ἄν*, s. gleich nachher *ὅσοι ἄν*) mit dem Indic. bezeichnet hier die Wiederholung. Im klass. Griech. würde der Optat. ohne *ἄν* stehen. Es liegt der in der klass. Sprache in Hauptsätzen übliche Gebrauch vor, Blaß § 63, 7. Vgl. oben 3, 11: *ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν*, 15, 6 D: *ὃν ἂν ᾐτοῦντο.* 1 Kr 12, 2: *ὡς ἂν ἤγεσθε.*

christen, zumal für solche, die unmittelbar vor dem entscheidenden Schritt des mit der Taufe auf den Namen Jesu verbundenen Übertritts zum Christentum standen, von Wichtigkeit sein mußte, bedarf keiner weiteren Ausführung.

B. 2. Reihe: Jesus und seine Jünger kreuz und quer im Norden des heiligen Landes 7, 1—8, 26.

1. Rein und unrein (7, 1—23; vgl. Mt 15, 1—20).

Nachdem längere Zeit von Pharisäern und Schriftgelehrten als Feinden des Herrn, seiner Person, seiner Lehre, seines Werkes, gar nicht die Rede gewesen ist, treten sie jetzt wieder auf den Plan: „die Pharisäer und etliche von Jerusalem gekommene Schriftgelehrte versammeln sich zu ihm“ 7, 1. Denn so will verbunden sein, nicht aber gehört das *ἐλθόντες* auch zu *οἱ Φαρισαῖοι,* was die sinnlose Vorstellung ergäbe, daß, während nur einige der zünftigen Schriftforscher von Jerusalem herbeigekommen waren, alle dort ansässigen Pharisäer sich eingefunden hätten. Vielmehr sind *οἱ Φαρισαῖοι* die dem Leser schon bekannten Pharisäer, also die gleichviel wo beheimateten, im bürgerlichen Beruf lebenden, aber der gesetzesstrengen Sekte der Pharisäer zugetanen Gegner der aller Buchstabenart auf dem Gebiet der Religion entgegentretenden Lehre und Lebensweise Jesu. Schon oben 3, 22 hörten wir „von den Schriftgelehrten, welche von Jerusalem herabgekommen waren“: sie erhoben wider Jesum den Vorwurf, daß er den Beelzebul habe und vermittels des Obersten der Dämonen die Dämonen austreibe. Nach der Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand, die am Sabbath geschah, veranstalteten „die Pharisäer mit den Herodianern“ einen Rat wider ihn, daß sie ihn umbrächten 3, 6; „die Pharisäer“ beschuldigten die Jünger der Sabbathverletzung wegen ihres Ährenraufens 2, 24; „Schriftgelehrte, welche der Pharisäerpartei angehörten“, zeigten sich unwillig über das Zusammenessen und -trinken Jesu mit Zöllnern und Sündern 2, 16 und über das Nichtfasten der Jünger 2, 18; endlich: „einige der Schriftgelehrten“ klagten Jesum der Gotteslästerung an, weil er Sünden vergebe 2, 6 f.: also schon fünfmal vorher haben die Leser vom Gegensatz der Pharisäer bzw. Schriftgelehrten wider Jesum gehört. Zum erstenmal aber treten hier d i e P h a r i s ä e r, diese also in viel größerer Zahl, mit einigen aus Jerusalem herbeigekommenen Schriftgelehrten zusammen (vgl. 3, 22). Ohne Zweifel sind sie von der Hauptstadt zu keinem anderen Zwecke eingetroffen als um zu spähen, ob sie ernstes und beweiskräftiges Anklagematerial wider ihn finden können. Wenn

man das *καὶ ἰδόντες* unmittelbar mit *ἐλθόντες* verbindet (W-H) und hinter *ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους* einen Punkt setzt, so entgeht man zwar der im anderen Falle, d. h. bei der Voraussetzung, daß mit *καὶ ἰδόντες* ein neuer Satz beginnt, sich erhebenden Unbequemlichkeit, daß das *καί* V. 5 überflüssig erscheint,[11]) rückt aber zwei zu ungleichartige Handlungen auf eine Stufe: das Gekommensein aus Jerusalem und die an einigen seiner Jünger gemachte Beobachtung. Letztere stellt etwas Neues dar: bei ihrem Auskundschaften, das sie in der Nähe Jesu geflissentlich vornahmen, sahen sie, daß einige seiner Jünger, also nicht einmal alle, mit gemeinen Händen, d. h. wie der Vf erläuternd bemerkt, ungewaschenen Händen, ihre Brotfladen aßen, und bei der Gelegenheit legten sie, nämlich die obgenannten Pharisäer und Schriftgelehrten, ihm die prinzipiell gewendete Frage vor (V. 5), warum seine Jünger nicht die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* zum Maßstabe ihres Verhaltens machten — *περιπατεῖν* in dieser Verbindung gelegentlich bei Joh. (8, 12; 12, 35) und sehr oft bei Paulus (z. B. Rm 8, 4; 14, 15; 2 Kr 10, 2. 3; Eph 2, 2, an diesen Stellen mit *κατά*) nur hier bei den Synoptikern; es ist das hebräische הלך ב, vgl. הֲלָכָה —, sondern mit ungewaschenen Händen das Brot äßen. Wie der Erzähler schon kurz vorher das schlichte *κοιναῖς* zu erklären für nötig erachtet hat, so hält er es auch für angebracht, eine Erklärung über die zeremoniellen Besonderheiten der Pharisäer und Juden, welche dem Streitfall zugrunde liegen, für seine Leser hinzuzufügen. Er tut das in einem ziemlich umständlich gehaltenen Einschubsatz V. 3. 4: die Pharisäer nämlich — diese in hervorragendem Maße — und überhaupt alle Juden essen nicht, es sei denn daß sie *πυγμῇ*,[12]) mit der Faust,

---

[11]) Man suchte durch Ersetzung des *καί* durch *ἔπειτα* (Rec. mit A X Γ Π u. a.) nachzuhelfen; so auch Ss: „und nach diesem"; richtig it vg S[1] mit ℵ B D L *καί*.

[12]) *Πυγμῇ* ist zu charakteristisch, als daß es nicht als ursprünglich zu gelten hätte; ℵ (so Ti[8]): *πυκνά*, it[4] vg: crebro; desgl. go cop. Shr fehlt; Ss läßt es aus; S[1]S[3]: בטילאית = eifrigst. *Πυκνά* (*πυκνός*) bedeutet im klass. Griech. beides: stark, dicht, geschlossen, und: häufig; im NT sonst nur letzteres, vgl. Lk 5, 33 (*νηστεύουσι πυκνά*, frequenter, vg.), AG 24, 26 (*πυκνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος*, frequenter, vg.), 1 Tm 5, 23 (*διὰ πυκνάς σου ἀσθενείας*, frequentes, vg.). Die Bedeutung „oft" wäre an unserer Stelle unangemessen. Denn daß die Pharisäer sich zu häufigen Malen vor jeder Mahlzeit gewaschen haben sollten, entspricht schwerlich den Tatsachen. Es müßte also heißen: tüchtig, stark (vgl. S[1]); oder vielleicht: „so, daß die Hände geschlossen sind?" Aber der Ausdruck wäre doch für ntl Griechisch zu auffällig (LXX *πυκνός* von einem Baum: dicht belaubt, Hes 31, 3 (A Q); *πυκνότερον* = zu öfteren Malen, stärker 2 Mkk 8, 8; 3 Mkk 4, 12; Esth 16, 2). An dem *πυγμῇ* versuchte man sich mannigfaltig. Euthymius (zu Mt 15, 1): *ἔστι δὲ πυγμῇ νίπτεσθαι τὸ νίπτεσθαι μέχρι τοῦ ἀγκῶνος.* So auch Theophylact zu unserer Stelle, mit der weiteren Bemerkung: *πυγμὴ γὰρ λέγεται τὸ ἀπὸ τοῦ ἀγκῶνος ἄχρι καὶ τῶν ἄκρων δακτύλων*: eine Bedeutung, die wir sonst von *πυγμή* nicht kennen. Lightfoot dachte an das

d. h. wahrscheinlich so, daß sie erst die eine, dann die andere zusammengeballte Faust in der je anderen hohlen Hand reiben, sich ihre Hände gewaschen haben, indem sie die Überlieferung der Ältesten halten; und auch vom Markte her, wenn sie sich nicht übersprudelt, oder, wenn man mit ℵ B mehreren min., auch Euthym. *ῥαντίσωνται*[13]) lesen will: wenn sie sich nicht besprengt haben, essen sie nicht; das soll nicht heißen: auf dem Markt gekaufte und von dort mitgebrachte Speisen essen sie nicht — das wäre doch eine zu harte Konstruktion —, sondern, wie a b ff[2] richtig umschreiben: a foro cum venerint. Gemeint ist, daß sie sich, gleich nachdem sie vom Markt gekommen sind,[14]) gehörig benetzen, wovon jenes *πυγμῇ νίψασθαι τὰς χεῖρας* unterschieden sein will, welches dem Essen unmittelbar voraufgegangen zu sein scheint. Worin das *βαπτίζεσθαι* bestanden habe, wird nicht weiter gesagt. Ein Besprengen der gekauften Waren kann nicht gemeint sein; abgesehen daß von solchen nicht die Rede ist, würde das Medium *βαπτίσωνται* statt des Activ. unangebracht sein. Auch ein Vollbad, Tauchbad kann es schwerlich bedeuten sollen,[14a]) — wie wäre der Vollzug eines solchen nach jedem Marktbesuch praktisch durchführbar gewesen! Wahrscheinlich ist an ein leicht vollziehbares, besonders kräftiges Sichbesprudeln gedacht. — Auch sonst gibt es noch, fährt Mr V. 4b fort, viele Dinge, welche sie überliefert bekommen haben, daß sie sie halten, wie die Eintauchungen von Bechern und Hohlmaßen (*ξέστης* = sextarius) und ehernen Gefäßen (*καὶ κλινῶν* fügen A D usw., it, vg, S[1] S[3] hinzu = und Ruhebetten; wahrscheinlich echt).

Waschen der Hände bis zum Handknöchel עַד־הַפֶּרֶק, usque ad carpum. Wettst. = so viel eine Hand an Wasser zu fassen vermag; das soll so viel gewesen sein, als den Juden vorgeschrieben gewesen sein soll, nämlich ein quartarius.

[13]) Das *ῥαντίσωνται*, von W-H und Nestle in den Text genommen, sieht wie eine Korrektur aus *βαπτίσωνται* aus, da jemand das *βαπτίσωνται* leicht als eine Tautologie von *νίψωνται* auffassen konnte.

[14]) So richtig auch Lichtenstein, d. Evg. Mr S. 18. — Aug. Klostermann deutete das *ἀπ' ἀγορᾶς ἐσθίειν*: auf dem Markt geschehendes Essen. Schwerlich richtig. Das *ἀπὸ τραπέζης* (. . . *ζῶν*) *δειπνεῖν* (Plat. rep. II, 372 d) ist doch etwas anderes. Das arab. Diatess. (c. 20, 20) hat: „sie pflegten nicht zu essen, was vom Markt gekauft wird, ausgenommen den Fall, daß sie es gewaschen haben“ (ebenso in allen mittelalterl. arab. Evangeliarien). Burkitt (Evg. da-Meph. II, 281) lehnt die naheliegende Vermutung ab, daß diese Übersetzung von Tatian stamme. Die Quelle dafür liege vielleicht in den ägyptischen Übersetzungen vor.

[14a]) So wieder Lichtenstein a. a. O. Ein Tauchbad hatte nur bei besonders groben Verunreinigungen seinen Platz. S. Lightfoot zu uns. St. Es ist zu unterscheiden lotio manuum נטילת ידים und טבילת ידים mersio manuum; jene scheint mit *νίψωνται*, diese mit *βαπτίσωνται* angedeutet zu sein. S. auch Wünsche, n. Beitr. 391: erstere hatte vor der Mahlzeit zu geschehen, letztere nur beim Genuß von Opferspeisen: Chagiga fol. 18 b.

Des Herrn Antwort (6 ff.) ist zweiteilig. Durch das *καὶ ἔλεγεν* V. 9 wird die Teilung markiert. Beidemal beginnt der Herr mit *καλῶς*, aber das zweite *καλῶς* ist voll bitterer Ironie. Denn den mit dem zweiten *καλῶς* beginnenden Satz fragend zu fassen (Er. Klosterm.), empfiehlt sich nicht. Eher möchte man, wenn man sich hier in die Ironie nicht finden kann, das *καλῶς* zu *ἔλεγεν* ziehen. Aber freilich, nichts hindert an dem hergebrachten Verständnis von *καλῶς* V. 9 festzuhalten. Der Herr stellt nicht schon ein *κρατεῖν τὴν παράδοσιν* an sich selbst als Sünde hin: zur Sünde wird dieses Verhalten der Gegner des Herrn erst dadurch, daß sie, um ihre Satzung aufzurichten (lies *στήσητε* [Rm 3, 31; 10, 3] V. 9 statt *τηρήσετε*, mit D einigen min, it [statuatis], $S^s S^1$), die *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* fahren lassen, *ἀφέντες* V. 8. Ihnen wird also die Beobachtung ihrer eigenen Überlieferung zum sittlich-religiösen Selbstzweck, um dessentwillen sie das Gottesgebot aufheben: *ἀθετεῖτε* [15]) V. 9, oder, wie es V. 13 heißt, indem sie den *λόγος τοῦ θεοῦ* durch ihre Überlieferung außer Gültigkeit setzen: *ἀκυροῦντες*.[16]) Das Wort Gottes liegt in der Schrift vor. Gerade sie, die das Studium der Schrift sich zur Lebensaufgabe machen, sollen es sich gesagt sein lassen. Zunächst wird Jesaja angeführt. Was der Prophet oder vielmehr Jahve selbst zur Zeit Hiskias von seinem in äußere Werkheiligkeit und totes religiöses Formelwesen verstrickten Volke urteilen mußte 29, 13, das, so wendet Jesus dieses Wort an, hat er „von euch Heuchlern" geweissagt. Je und je wiederholen sich in der Geschichte, auch gerade in der Geschichte Israels ähnliche Situationen und dieselben religiös-sittlichen Gebrechen: „dieses Volk ehrt mich mit den Lippen,[17]) aber ihr Herz ist weit von mir entfernt"; וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה = „und ihre Furcht vor mir besteht in einem angelernten Menschengebot", wofür Mr im Anschluß an die LXX bietet: *μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων*, nur daß die LXX zwischen *διδασκαλίας* und *ἐντάλματα* ein *καί* haben —: vergeblich aber verehren sie mich, indem sie als Lehren Menschengebote lehren. Das *μάτην*[18]) ist ein sinngemäßer, auch für Mr wohl brauchbarer Zusatz der LXX. So scharf hat der Herr bis dahin noch nicht zu seinen Widersachern geredet. Er nennt sie *ὑπο-*

---

[15]) Häufig in LXX, z. B. Jes 24, 17 *τὸν νόμον* (so auch Hb 10, 28); 31, 2 *λόγον αὐτοῦ*, Gottes. Vgl. Lk 7, 30; 10, 16; Jo 12, 48; 1 Kr 1, 19; Gl 2, 21; 3, 15 u. a.

[16]) Vgl. Gl 3, 17 = *ἄκυρον ποιεῖν*, Spr 1, 25; 5, 7.

[17]) LXX genauer: *ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με.*

[18]) *μάτην* im NT nur hier und in der Parallelstelle Mt 15, 9; häufig bei LXX. Paulus würde sagen: *εἰς κενόν* 2 Kr 6, 1; Gl 2, 2; Phl 2, 16; 1 Th 3, 5.

κριταί (dieser Ausdruck nur hier bei Mr), mit einem Ausdruck, der bei Mt bekanntlich sehr oft vom Herrn auf die Pharisäer und die ihnen ähnlichen falschfrommen Leute angewandt wird. Ihr Gottesdienst taugt nicht. Was nützt Lippendienst, wenn das Herz vom Herrn fern ist? Und kann ihre Gottesverehrung Wert haben, wenn sie doch Satzungen einschärfen, deren Urheber nicht Gott, sondern fehlbare, eigennützige und ehrgeizige Menschen sind? Jesus darf jenes Prophetenwort auf sie anwenden: denn — v. 8 — die Tatsache liegt vor Augen (das *γάρ* hinter *ἀφέντες* wird zu streichen sein, ist aber sinngemäß), daß sie das Gebot Gottes fahren lassen und statt dessen die Überlieferung der Menschen ergreifen und festhalten.[19] Damit ist die Antwort auf die Frage der Pharisäer und Schriftgelehrten schon gegeben: Jesus und seine Jünger wollen Gott seiner Ehre nicht berauben, indem sie das, was er geboten hat, von Menschensatzungen wohl zu unterscheiden wissen. Ihre Frömmigkeit ist eine auf Innerlichkeit gerichtete und nicht an der Außenseite haften bleibende. Was nun V. 9ff. mit einem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* angeschlossen wird, gehört aufs engste zum Vorigen. Der Herr bringt an einem ganz besonders in die Augen springenden Falle den furchtbaren Unterschied zwischen dem, was Gottes Gebot sagt und will, und dem, was sie daraus gemacht haben, seinen Gegnern zum Bewußtsein. Entweder hat der Vf, indem er dieses Stück der Rede Jesu besonders einleiten zu müssen glaubte (vgl. 2, 27; 4, 9. 21. 24. 26. 30), dadurch seine Leser in gleichsam handgreiflicher Weise auf die Wichtigkeit desselben hinweisen wollen, oder — und das wird, wenn wir die Gestalt der ganzen Rede, wie sie bei Mt vorliegt, vergleichen, das Wahrscheinlichere sein — er hat eine Verschiebung des ursprünglichen und ihm noch vorliegenden Wortlauts vorgenommen und lenkt nun wieder zu der verlassenen Ordnung zurück: „ihr handelt doch einmal schön“, sagt der Herr ironisch, „daß ihr das Gebot Gottes verachtet, um eure Satzung aufzurichten“. Denn so will das *καλῶς*, wenn es anders zu *ἀθετεῖτε* gehört und der Satz nicht fragend zu fassen ist (s. o.), genommen sein, nicht aber in dem Sinne: „Es ist schön gesagt, wenn ich das Urteil fälle“ (Bengel: pulcre dicitur, cum ita dicitur), was es gar nicht heißen kann, was auch ein wenig passendes Selbstlob des Redenden einschlösse. Jener Einzelfall, an dem ihr Wider-

[19]) Der ursprüngliche Text ist durch Beziehung auf die vorliegende Reinigungsfrage schon früh mannigfach erweitert worden. Rec. (auch Ti[7]) fügt mit vielen Zeugen hinzu: *βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.* D und mehrere it bringen dieselben Objekte bis *παρόμοια* und fahren fort: *ἃ ποιεῖτε τοιαῦτα πολλά,* setzen dies alles aber appositionell hinter *ἐντάλματα ἀνθρώπων* V. 7, vor *ἀφέντες*; mehrere it übersetzen: baptizantes urceos et calices. Der Zusatz paßt um so weniger, als der Herr erst V. 10f. auf einen besonderen Fall der Gesetzesübertretung zu sprechen kommt. In Syr[sin] fehlt V. 8 ganz.

spruch gegen Gottes Gebot zutage tritt, ist der, daß, während Mose geboten hat: „ehre deinen Vater und deine Mutter“ (2 Mos 20, 12 a, genau nach LXX; bei Mt fehlt das *σου*) und denjenigen mit dem Tode bestraft wissen will, welcher Vater oder Mutter schmäht (2 Mos 21, 17, wieder nach LXX, jedoch ohne das *αὐτοῦ* nach *πατέρα* und *μητέρα*), sie vielmehr die Verwendung des den Eltern zukommenden und zu ihrem Nutzen notwendigen Eigentums zu kultischem Dienste gut heißen, ja geradezu die Erfüllung des vierten Gebotes nicht zulassen. So nimmt der Bann ihrer Überlieferung,[20]) welche sie als Religions- und Morallehrer des Volkes dargeboten haben (*παρεδώκατε*, aor., auf den Unterricht hinweisend, durch dessen Grundsätze sie jenes die Eltern mißachtende Verhalten verschuldet haben), dem Worte Gottes seine überragende Autorität. Die Konstruktion des V. 11—13 a umfassenden Satzgefüges ist schwerfällig und anakoluthisch, insofern der Nachsatz zu *ἐὰν εἴπῃ*: V. 12, *οὐκέτι κτλ.* eine Gestalt angenommen hat, welche zeigt, daß der Vf. vergessen hat, daß er zu Anfang geschrieben: *ὑμεῖς δὲ λέγετε*. Entweder hätte er schreiben müssen: *ὑμεῖς δὲ, ἐὰν . . ., οὐκέτι ἀφίετε,* oder etwa: *ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν . . ., οὐκέτι οὐδὲν ποιήσει* (vgl. Mt 15, 5), indem sich das *ἀκυροῦντες* dann an *λέγετε* anschlösse. Nicht als unmöglich muß es gelten, daß Mr geschrieben hat oder gelesen haben wollte: *οὐκέτι ἀφίεται* = so ist es nicht mehr erlaubt, daß usw.[21]) Der „Mensch“, welcher seine Eltern in der beschriebenen Weise in Nachteil setzt, ist selbstverständlich treuer Schüler der Gesetzeslehrer. Von ihnen hat er den Rat bekommen, zu Vater und Mutter zu sprechen: „Zu einem Korban (das heißt, fügt Mr erläuternd hinzu: *δῶρον*, vgl. 5, 41; 7, 34; 14, 36; s. Einl. S. 23) habe ich das bestimmt, wodurch du von mir her Nutzen haben könntest“, oder besser: „wodurch du von mir Nutzen bekommen hättest“, wenn ich nicht darüber zu einem spezifisch heiligen Zweck verfügt hätte, indem wir statt des grammatisch schwierigen *ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς* lieber mit Blaß (S. 210) lesen: *ὃ ἂν . . . ὠφελήθης* (irrealer Fall). Der Satz ist selbst von der Vg. (nach einigen it) mißverstanden worden: „Corban (quod est donum), quodcunque ex me, tibi profuerit (so auch Luther später: „wenn ich's opfere, so ist dir's viel nützer“; richtiger früher: „das dir sollt von mir zu nutz kommen“). Hat jener Sohn einmal das Kultusgelübde getan, so ist es für ihn strikt verbindlich. Die Gesetzeslehrer erlassen es

---

[20]) D it, S^{3marg} fügen hinzu *τῇ μωρᾷ*.

[21]) Das stark bezeugte *καὶ* vor *οὐκέτι ἀφίετε* (Rec., T^7, mit A X Γ Π usw.) sollte wohl das Anakoluth erträglicher machen. Zum Teil wurde es auch da gesetzt, wo man das *ὠφεληθῇς* als Prädikat zu *κορβᾶν* faßte (einige it, vg).

ihm nicht. Er darf hinfort nicht mehr seinem Vater oder seiner Mutter mit seinem Besitz Gutes tun.[22])

Wie sehr es dem Herrn darauf ankommt, den Einzelfall, ob dessen er von seinen Gegnern interpelliert wird, prinzipiell zu entscheiden: ob Menschengebot oder Gottesgebot, ob äußere Werktuerei oder Frömmigkeit des Herzens zu gelten habe, sieht man auch daraus, daß er seine Rede an die Pharisäer und Schriftgelehrten mit dem allgemeinen Satze abschließt: „und Ähnliches der Art tut ihr vielerlei" (V. 13[b]). Das ganze religiöse Leben der Juden war eben umsponnen mit einem lästigen Gewebe peinlichster, die Freiheit auf Schritt und Tritt hemmender Religiösität und wahre Sittlichkeit erstickender Satzungen. Da war es wohl angebracht,[23]) eine darauf bezügliche Wahrheit auch vor den Ohren des ganzen Volkes aufs schärfste und behaltbarste auszusprechen. Wir lesen ausdrücklich, daß der Herr das Volk wieder[24]) zu sich gerufen und zu ihnen gesagt habe: „Höret auf mich, alle, und seid verständig! Nichts von außen des Menschen in ihn Hineingehendes gibt es, was ihn gemein machen kann; sondern das aus dem Menschen Herausgehende ist es, was den Menschen gemein macht. Wer Ohren hat zu hören, der höre!"[25]) (V. 14. 15. 16). So wichtig ist also dem Herrn das, was er zu sagen hat, daß er

---

[22]) S. Zahn zu Mt 15, 5. — Chrysost. (zu Mt 15, 5) weiß von Auslegern, welche das *δῶρον* im Sinn von freier Gabe verstanden. Der Sinn sei: *οὐκ ὀφείλω σοι τιμήν, ἀλλὰ χαρίζομαί σοι, ἂν ἀρά σε τιμήσω.* Er beruft sich dagegen für die richtige Erklärung auf Mr, wo *κορβᾶν* stehe, welches nicht *δωρεά* oder *προίξ* bedeute, sondern *προσφορὰ κυρίου.* Gutes findet sich in der Caten. Cram. zu Mt 15, 5 (S. 121): sie (sc. die Schriftgelehrten) hatten die jungen Männer gelehrt, unter dem Schein der Frömmigkeit, ihre Eltern zu verachten; z. B. wenn jemand zu seinem Sohn spreche: gib mir das Schaf, welches du hast, oder das Kalb oder anderes der Art, so brauche der nur zu sagen zum Vater: Es ist das eine Opfergabe für Gott, wodurch du von mir Nutzen haben willst, und du kannst es nicht bekommen. „Eine doppelte Sünde ging daraus hervor: einerseits brachten sie es Gott nicht dar, und anderseits beraubten sie ihre Eltern unter dem Vorwand, ein Opfer bringen zu wollen." Treffend ib. zu Mr 7, 11 (S. 335): die Schriftgelehrten hätten, statt jene *ἀκύρωσις τοῦ νόμου* zu begehen, vielmehr die Pflicht gehabt: *ἐπιτιμῆσαι μὲν τῇ θρασύτητι τοῦ νέου, ὡς βδέλυγμα δὲ τὴν τοιαύτην ἀπωθεῖσθαι θυσίαν· οὐ γὰρ χαίρει θεὸς ἐξ ἀτιμίας γονέων τιμώμενος.* — Für *ποιῆσαι τῷ πατρί* hat Ss *τιμῆσαι τὸν πατέρα*; *ποιεῖν τινί τι* ist auch attisch, s. Blaß § 34, 4; Mr 10, 36.

[23]) Ss zieht 13b aufs engste zu V. 14f., indem das Zeichen eines neuen Abschnitts gemacht und danach eine neue Linie begonnen wird.

[24]) Das ursprüngliche *πάλιν* ist früh durch *πάντα* ersetzt worden (Rec., A X *Γ Π* usw., f, Ss S¹ S³txt). Es steht in freierem Sinn. Nicht als ob der Herr das Volk zum zweitenmal zusammen- und zu sich hin berufen hätte, sondern: er rief das Volk herbei, und so war es wieder einmal bei ihm. Mr liebt das *πάλιν* außerordentlich; bei Lk nur 2 oder 3 mal, bei Mt ca. 17, bei Mr ca. 29, bei Jo ca. 47 mal.

[25]) Der V. 16 ist doch zu sehr beglaubigt, als daß er einfach gestrichen werden könnte. Er fehlt nur in ℵ B L Δ, 2 min, cop. Auch Ss hat ihn.

zu Anfang und zum Schluß seiner pointiert formulierten Weisung, zum Aufmerken auffordert.

Während das, was vorausgegangen, unter freiem Himmel jedenfalls außerhalb des Hauses sich begeben hat, versetzt uns der Evangelist im folgenden Verse (V. 17) ins Haus: ein dem Mr eigentümlicher Zug. Es dürfte wieder das uns schon bekannte Haus des Petrus gemeint sein (1, 29; 2, 1; 3, 20). Der Herr hat sich von der Menge abgewandt und ist ins Haus getreten, wo die Jünger ihn nach dem Sinn des Gleichnisses fragen (vgl. 4, 10). Käme diese Frage aus der Mitte des *ὄχλος*, den der Herr erst herbeirufen mußte, um ihm zu sagen, was er sich merken sollte (V. 14), so wäre das der Frage zugrunde liegende Nichtverstehen der bildlichen Rede Jesu wohl begreiflich gewesen. Den Jüngern gegenüber, die von Anfang an alles dessen Zeugen gewesen sind, um das es sich handelt, und denen vor dem Volk eine höhere Stufe der Erkenntnis und geistlichen Empfänglichkeit eignen sollte, muß Jesu vorwurfsvolle Gegenfrage berechtigt erscheinen: „In dem Maße seid auch ihr unverständig?“ Der Herr gibt nun eine Erklärung seiner Sentenz. Man würde derselben nicht den Vorwurf der Inkonzinnität und Inkorrektheit machen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß bei dem, „was in den Menschen eingeht,“ nach dem Zusammenhang nur die Rede sein konnte von leiblicher Nahrung. Damit ist prinzipiell alles das gemeint, was nur eine äußere Berührung, d. h. eine Berührung des Menschen nach seiten seiner niederen, mit den Tieren ihm gemeinsamen somatischen Seite, bewirkt. Der Zentralpunkt ist hier die *κοιλία* (1 Kr 6, 13). Davon ist zu unterscheiden der Mensch nach seinem ewigen Kern, in seiner Wesenheit: deren Zentrale ist sein Herz. Die Speisen wandern in die *κοιλία* und wandern weiter hinaus in den Abtritt, *εἰς τὸν ἀφεδρῶνα*[26]) (vg: in secessum), wofür D das gewähltere *ὀχετόν*,[27]) Kanal, Kloake bietet. Das folgende Partizipium *καθαρίζων*, schon früh appositionell zum Subjekt von *ἐκπορεύεται* gezogen (z. B. it a: purgans omnes escas et exit in rivum), darum auch ins neutr. *καθαρίζον* verwandelt (Rec., K M u. a.), gehört zu dem einzigen maskulinischen Subjekt, das vorausgeht, d. h. zum Subjekt von *λέγει* V. 18. Der Evangelist will bemerken, daß der Herr, indem er diesen Satz aussprach, damit allen religiösen Wertunterschied zwischen reinen und unreinen Speisen ein für allemal aufhob.[28]) Der Herr hatte unmittelbar freilich keine Silbe gegen irgend-

---

[26]) Suidas erklärt *ἀφεδρών* = After. Es scheint zusammenzuhängen mit *ἡ ἄφεδρος* = נִדָּה sordes menstruorum, 3 Mo 12, 2. 5. 15, 19 ff. LXX.

[27]) Schwerlich mit Er. Klstm. = Darm (so z. B. Xen. mem. I, 4, 6).

[28]) Die Beziehung des *καθαρίζον* (weniger gut beglaubigt als *καθαρίζων*, s. o.) auf die in die *κοιλία* eingehende und auf natürlichem Wege wiederausgehende Speise oder auf den vorher beschriebenen Prozeß des

welche in der Schrift des AT vorliegenden, einem frommen Israeliten heiligen Satzungen gesagt,[29]) sondern sich nur gegen die rabbinischen Überlieferungen gewandt, hatte vielmehr ausdrücklich nicht bloß einen Propheten zitiert, sondern sich gerade auch auf Mose berufen. Aber es versteht sich, daß nach dem Hingang des Meisters die Christenheit auch das Zeremonialgesetz prinzipiell nicht mehr für verbindlich erklären konnte und einen derartigen Ausspruch des Herrn als einen höchst bedeutsamen Fingerzeig für den von Pl formulierten Satz: Christus ist des Gesetzes Ende (Rm 10, 4), schätzen lernen mußte. Ohne Zweifel hat Mr dabei auf seine ersten Leser in Rom Rücksicht genommen, vgl. Rm 14, 14ff. (V. 20: *πάντα μὲν καθαρά*). Haben wir das *καθαρίζων* richtig verstanden, so wird auch klar, warum der Evangelist die Rede Jesu V. 20 durch ein eingeschobenes *ἔλεγεν δὲ* unterbrochen hat. Daß es sich aber in V. 20 um eine Rede Jesu selbst, nicht aber, worauf der erste Augenschein führen könnte, um eine erläuternde Bemerkung des Evangelisten handelt, sieht man daraus, daß der Gedanke (V. 20) *τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον* den positiven Gegensatz zu dem negativen Satz 18b bietet: nicht das von außen in den Menschen Hineingehende, sondern das aus ihm Herauskommende verunreinigt den Menschen. Der nun folgende Sündenkatalog (V. 21—23) erscheint im Vergleich mit Mt erweitert. Mt nennt nur 7, Mr 13 Sünden; das bei Mt an zweiter Stelle vor *βλασφημίαι* stehende *ψευδομαρτυρίαι* fehlt bei Mr; da-

---

Essens, der Verdauung und der Ausscheidung kann keinenfalls zu Recht bestehen. Es würde dann ja, abgesehen von anderen, wieder der Unterschied von Reinheit und Unreinheit in die Beurteilung der Speise hineingetragen. Bengel: non inquinans, sed purgans, dum alimentum laudabile remanet et purgamenta abeunt. — Zu *ἐκπορεύεται* aber das Subj. „der Mensch" zu nehmen, bei der richtigen Lesart *καθαρίζων*, ist selbstverständlich unstatthaft („er geht nach dem Abtritt!") Endlich muß auch die Verbindung des *καθαρίζων* als einer formell inkorrekten Apposition zu *ἀφεδρῶνα* als eine nur im äußersten Notfalle erlaubte Deutung bezeichnet werden; so z. B. A. Klstm.: es sei eine ohne des Menschen Zutun bestehende Natureinrichtung, welcher die Aufgabe der Reinerhaltung des Leibes in diesem Sinn anheimfalle, und jener Naturprozeß sei auch da nötig, wo der Mensch sich alle Mühe gebe, Verunreinigendes nicht in sich aufzunehmen. Dabei soll *καθαρίζειν* sein = durch Reinigen wegschaffen (so wird purgare, repurgare gebraucht), vgl. Mt 8, 3: *ἡ λέπρα ἐκαθαρίσθη*. Hier wirkt aber die Kultsprache nach. Das Richtige hat schon Orig. (zu Mt 15, 17; tom. XI, 12), *εἰ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐξερχόμενον ἐκ τοῦ στόματος, καὶ μάλιστα ἐπεὶ κατὰ τὸν Μᾶρκον ἔλεγε ταῦτα ὁ σωτὴρ καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* (das *ταῦτα* geht nicht auf das Folgende als Zitat, sondern auf die ganze Erörterung), *δῆλον ὅτι οὐ κοινούμεθα μὲν ἐσθίοντες, ἃ Ἰουδαῖοί φασι, τῷ γράμματι τοῦ νόμου δουλεύειν ἐθέλοντες, εἶναι ἀκάθαρτα κτλ.* S[s] wußte mit unserer Stelle nichts Rechtes anzufangen. Ist der Text richtig überliefert, so liest man dort: (weil es . .) hinausgeworfen und gereinigt ward; alle Speise.

[29]) So z. B. Kautzsch, die bleibende Bedeutung des AT[2]. S. 8.

gegen hat Mr allein πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, ὑπερηφανία und ἀφροσύνη. Die Ordnung der Einzelbegriffe scheint mehr auf dem formalen Gesichtspunkte zu beruhen, daß zunächst 7 im Plural, sodann 6 im Singular aufgezählt werden.[30]) Aber auch eine gewisse Sachordnung ist nicht zu verkennen. Zunächst werden als „von innen heraus, aus dem Herzen" (ἔσωθεν setzt Mr hinzu, nicht bei Mt) herauskommend genannt die bösen Gedanken, Erwägungen, Entschließungen (διαλογισμοί nur hier bei Mr [und Mt],[31])) welche sich natürlicherweise am leichtesten in Worten (vgl. ἐκ τοῦ στόματος Mt 15, 18), aber auch sonst, etwa in Gebärden, äußern, und danach 12 weitere Laster und Sünden. Diese stehen den διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ nicht als gleichwertig gegenüber. Denn der Umstand, daß „die bösen Gedanken" an erster Stelle genannt sind, und die Einschiebung des ἐκπορεύονται zeigt, daß es dem Herrn hier insbesondere gerade auf Hervorhebung der argen διαλογισμοί ankam. Die Pharisäer hatten durch ihr engherziges, heuchlerisches Fragen (V. 5) solche Gedanken kundgegeben. Und auch die Jünger waren oft in Gefahr, sie aufkommen zu lassen, etwa wenn sie über ihre Rangstufen stritten, vgl. 9, 33; 10, 41. Anderseits wollen die bösen Gedanken als Mutter der folgenden Sünden, zunächst der 6 pluralisch bezeichneten, verstanden werden. Diese 6 Stücke zerfallen wieder in 2 Gruppen zu je 3 Gliedern, welche einander entsprechen. An erster Stelle begegnen Werke der Unzucht, dann Diebereien, darauf Morde; den πορνεῖαι entsprechen die μοιχεῖαι, Ehebruchssünden, den Diebereien die Sünden der Habsucht und des Geizes (der Plural πλεονεξίαι nur hier im NT), den Mordtaten schurkenhafte, boshafte Handlungen (πονηρίαι AG 3, 26). Es folgen wieder 6 Begriffe, von denen abermal je 3 zusammengehören, diesmal singularisch ausgedrückt: δόλος listiges und betrügerisches Verhalten gegen den Nächsten, ἀσέλγεια ausschweifender, zuchtloser und schwelgerischer Lebenswandel,[32]) wodurch das eigene Gut übel angewandt

---

[30]) Die hinter den διαλογισμοί erstgenannten 4 Sünden schwanken in den Handschriften und Übersetzungen stark in der Reihenfolge. Man lese hinter ἐκπορεύονται: πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι mit ℵ B L Δ; Rec.: μοιχ., πορν. (diese beiden Stücke liegen in dieser Folge bei Mt fest), φόνοι, κλοπαί, — augenschl. mit Rücksicht auf die Verwandtschaft von μοιχ. und πορν. so geordnet.

[31]) Häufig aber das Verb. διαλογίζεσθαι; 2, 6. 8; 8, 16 f.; 9, 33; 11, 31; vgl. Lk 2, 35; 5, 22; 9, 46 f. Rm 14, 1. Möglicherweise schwebten Mr derartige Vorkommnisse vor Augen, wie sie gerade nach Rm 14, 1 ff. in Rom vorlagen, daß nämlich einige Christen sich um Speis und Trank betreffender Fragen willen von den anderen absonderten, in der Meinung, durch größere Strenge eine höhere Stufe göttlichen Wohlgefallens zu erlangen: das waren „böse Gedanken".

[32]) Nicht: Schamlosigkeit (Er. Klstm.); ἀσέλγεια wird von den Alten von

und der Leib zugrunde gerichtet wird, *ὀφθαλμὸς πονηρὸς* (vgl. רַע עַיִן Spr 23, 6; 28, 22), neidisches Auge, Scheelsucht, welche fremdes Glück und Eigentum nicht ertragen kann; die 3 letzten Sünden sind der Art, daß sie sich nicht bloß gegen den Nächsten, sondern auch gegenGott richten: durch *βλασφημία* wird des Nächsten, aber auch Gottes Ehre gekränkt, durch Hoffart, *ὑπερηφανία* wird die dem Menschen gebührende *ταπεινοφροσύνη* sowohl Gott als dem Nächsten gegenüber verletzt, *ἀφροσύνη* endlich, Torheit, Unüberlegtheit, Verblendung im Reden und Handeln, stellt sich als selbstverschuldete Straffolge überall ein, wo Gottes Gebote außer acht gelassen werden, zumal wo die Hoffart geschäftig ist (vgl. Lk 11, 40; 12, 20; 1 Pt 2, 15;[33]) zur Sache auch Rö 1, 22; Eph 4, 17.). Vielleicht hat die an letzter, darum an stark betonter Stelle stehende *ἀφροσύνη* Bezug auf diejenigen, welche nach Art der Pharisäer den Maßstab der Frömmigkeit in äußeren, das Wesen des Menschen und sein wahres Verhältnis zu Gott gar nicht berührenden Dingen, wie Waschen der Hände und Essen von Speise, sehen (vgl. Lk 11, 40), statt im Tun des Willens Gottes (vgl. 3, 35; auch den Schluß der Bergpredigt Mt 7, 24ff., das Gleichnis vom klugen und törichten Manne). Alle diese genannten Stücke fallen, wie der Herr summarisch abschließt, unter den Begriff des *πονηρόν*. Sie haben ihren Zentralsitz im Herzen und kommen bei dem, der ihnen zu Willen ist, hervor in Worten oder Werken. Von ihnen gilt, daß sie dem Menschen den Makel der Unheiligkeit aufprägen.[34])

Verglichen mit Mt 15, 1—20 erhellt, daß Mr in dem ersten Abschnitt (V. 1—13 = Mt 15, 1—9) den bei Mt zum Schluß sich findenden Hinweis auf Jesaja seinerseits an den Anfang der Rede Jesu gestellt hat: es sollte der Leser sofort das einschneidende Urteil des Propheten über die falsche Frömmigkeit und ihre Vertreter von Jesu bestätigt hören (Mr 6 u. 7 = Mt 7—9). Dann entspricht Mr 8—12 den Versen 3—6 bei Mt (Môse kommt bei Mr an zweiter, bei Mt an erster Stelle zu stehen, Jesaja umgekehrt), aber V. 8 und 9 erscheinen bei Mr fast als Tautologie, woraus

---

Σέλγη abgeleitet, einer pisidischen Stadt, von welcher Strabo XII, 7 (p. 570) rühmt, daß ihre Einwohner nie unter fremde Herrschaft gekommen seien.

[33]) Vgl. Herm. Sim. IX, 22, 2 f. von den Selbstsüchtigen und Selbstgefälligen: *διὰ τὴν αὐθάδειαν αὐτῶν ταύτην ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν ἡ σύνεσις καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς ἀφροσύνη μωρά.* Sie loben sich selbst, als welche Einsicht hätten, und wollen gern Lehrer sein, *ἄφρονες ὄντες· διὰ ταύτην οὖν τὴν ὑψηλοφροσύνην πολλοὶ ἐκενώθησαν ὑψοῦντες ἑαυτούς* . . . Einige aber haben sich bekehrt . . . *γνόντες τὴν ἑαυτῶν ἀφροσύνην.* Bei Hermas spielt der Begriff *ἀφροσύνη* überhaupt eine große Rolle, z. B. Mand. V, 2, 4 (Eigenschaft des Jähzorns), Sim. VI, 5, 2. 3 (Folge der *τρυφή*). Nicht minder freilich im AT, zumal in der Weisheitsliteratur, geradezu für Fehltritt, Verbrechen, Sünde, z. B. Ps 38, 6; 69, 6; 2 Sam 13, 12; Ri 19, 23f.; 20, 6; Hes 13, 11 (cod. Q); Kgl 2, 14; Spr 9, 6; 15, 20; 18, 13; 19, 3; Prd 2, 12f.; 7, 25; 10, 1, 13.

[34]) Bengel: Non in sola voluntate est corruptio humana.

man erkennt, daß der Vf einen ihm vorliegenden Text freier gestaltet hat, aber doch sich nicht von demselben losmachen konnte und darum langatmig wurde. Auch in V. 11 f. zeigt sich starke Unbeholfenheit, und V. 12 schließt mit einem über das falsche religiöse Handeln der Pharisäer im allgemeinen ergehenden Urteil ab, welches bei Mt fehlt. Man hat den Eindruck, als ob Mr für spezielle Bedürfnisse seiner jungen heidenchristlichen Leser den Stoff zugerichtet hat. Auf das Prinzipielle kommt es ihm an. Der Herr hat alle Speisen freigegeben, alle für gleich rein erklärt. Und während Mt am Schluß wieder auf das Essen mit ungewaschenen Händen zurückkommt (20b), unterbleibt dieser Hinweis bei Mr V. 23 ganz, eben darum, weil er die Frage nach dem Händewaschen viel mehr als einen eine Prinzipienfrage in entscheidender Weise beleuchtenden Einzelfall hinstellt.

2. Das Kananäische Weib (7, 24—30; Mt 15, 21—28).

Die folgende Geschichte berichtet zunächst, wie Jesus aufgestanden und von dort sich wegbegeben habe nach dem Grenzgebiet von Tyrus. Da uns kurz vorher (V. 17) ausdrücklich erzählt worden ist, daß Jesus mit seinen Jüngern ins Haus getreten sei, so liegt kein Anlaß vor, das *ἀναστὰς ἀπῆλθεν* als Hebraismus (וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ) zu fassen, wobei das dem Mr hier eigentümliche konkrete *ἀναστάς* um seine Bedeutung käme und in unerlaubter Weise abgeschwächt würde, um so weniger, als dieses Partizipium, wo Mr es sonst von einem Weggehenden gebraucht, entschieden das Aufstehen von einem bestimmten Orte bezeichnet, vgl. 1, 35; 2, 14; 10, 1 (vgl. 9, 35: *καθίσας*); 10, 50 (l. v.). An welchem Orte die vorausgehende Geschichte sich zugetragen habe, wird zwar nicht gesagt, aber nichts hindert anzunehmen, sondern alles, zumal V. 17 „das Haus", spricht dafür, daß sie in Kapernaum geschehen sei. Daß Jesus sich auf der Flucht befunden habe, davon verlautet nichts. Wir hören nur die Tatsache, daß er sich nach[35]) dem Gebiet[36]) von Tyrus hinwegbegeben habe. Er mag den etwa 10 Meilen langen Weg über Safed, Giscala und Kana genommen haben. Tyrus hatte seit dem Jahre 126 v. Chr. vollständige Autonomie, die Pompejus bestätigt (Strabo 16, 2, 23; Jos. ant. 15, 4, 1), Augustus aber im

---

[35]) *εἰς* braucht bekanntlich in solcher Verbindung nicht „hinein", sondern nur „zu", „nach ... hin", „bis hinzu" zu bedeuten, Blaß § 39, 5: Jo 4, 5; 11, 31. 38; Mr 2, 13 (א*); 3, 7; weitere Beispiele Mt 16, 21; 17, 27; 19, 1 u. a.

[36]) Man lese *ὅρια* mit אBDL, nicht *μεθόρια* (Rec.), und streiche *καὶ Σιδῶνος* (so 3, 8) mit DLΔ it[5] Or, Ss S[3]; *ὅρια* = Gebiet, *μεθόρια* Grenzgebiet.

Jahre 20 v. Chr. wiedereingeschränkt hatte.[37]) Die Bevölkerung in und bei Tyrus war wesentlich heidnisch, und Josephus berichtet (c. Apion. I, 13), von allen Phöniziern seien die Tyrer den Juden am feindseligsten gewesen. Ob Jesus über die galiläisch-phönizische Grenze gekommen sei, geht aus unserer Stelle nicht hervor. Aber aus Mt 15, 22 erhellt, daß er zunächst diesseits der Grenze innerhalb des galiläischen Gebietes geblieben sein muß (vgl. daselbst: *ἐξελθοῦσα*). Mr berichtet, er sei dort in ein Haus, sei es in ein Reisehaus, sei es in die Wohnung eines Bekannten, getreten. Es ist nicht unmöglich, sondern wahrscheinlich, daß persönliche Beziehungen zwischen dort ansässigen Juden und dem Herrn bestanden (vgl. 3, 8; Lk 6, 17). Nicht um Heidenmission zu treiben, war er dorthin gezogen. Im Gegenteil: es war sein fester Wille und Entschluß (*ἠθέλησεν*, nicht *ἤθελεν*, mit ℵ Δ it^pler vg; 9, 30 dagegen *οὐκ ἤθελεν, ἵνα τις γνοῖ* ohne Schwanken der LA), daß niemand von seiner Anwesenheit etwas erführe. Freilich vermochte er[38]) nicht verborgen zu bleiben, sondern (*ἀλλά*, nicht *γάρ* ist V. 25 zu lesen) er mußte es sich gefallen lassen, daß alsbald, auf die Kunde von seiner Ankunft, ein Weib, dessen[39]) Tochter unter dem Bann eines unsauberen Geistes stand (1, 23. 26f.; 3, 11. 30; 5, 2. 8. 13; 6, 7; 9, 25), hineintrat (*εἰςελθοῦσα*)[40]) und zu seinen Füßen niederfiel. Aus V. 30 geht hervor, daß ihr schwerkrankes Kind unruhig auf dem Lager hin und her, ja gelegentlich vom Lager herabgeworfen wurde. Es wird in starken Paroxysmen gelegen haben. Der Vf fügt noch bei, daß die Frau eine Griechin gewesen sei (gentilis,[41]) it u. vg), womit der religiöse Gegensatz gekennzeichnet werden,

---

[37]) S. Guthe, Sidonier, HRE³ 18, 286. Pl fand bei seiner Landung in Tyrus eine Christengemeinde vor, AG 21, 3ff. „Heute eine bescheidene Stadt mit 600 Einwohnern."

[38]) Die Form *ἠδυνάσθη*, von ℵB bezeugt, auch Mt 17, 16 B, ist episch, jonisch, Blaß § 24, S. 55.

[39]) Das *αὐτῆς* ist pleonastisch, wie 1, 7; Off 7, 2. 9; 3, 8; 13, 8, nach bekanntem Hebraismus.

[40]) Eigentümlich, im einzelnen sehr willkürlich faßt die Situation und die ganze Geschichte Spitta (Jesus und die Heidenmission 1909, S. 44ff.): Jesus habe gerade mit seinen Jüngern zu Tisch gelegen, als das Weib sich herandrängte, und habe sie durch Worte abgefertigt, die bedeuten: Laß doch erst meine Jünger (die „Kinder"; Spitta vergleicht 10, 24 *τέκνα*) essen; sie können doch nicht, ehe sie satt geworden sind, ihr Brot den Hündlein unter dem Tisch überlassen (ganz eigentlich zu verstehen!) und sich mit mir in deine Wohnung begeben. Mt habe dieses Wort Jesu arg mißverstanden, indem er es als eine parabolische Rede faßte und auf Israeliten und Heiden deutete. Bei Mr komme die Religion und Nationalität des Weibes für Jesus gar nicht in Betracht; V. 26a sei späterer Zusatz. Man dürfe also unsere Geschichte nicht für die Anschauung ins Feld führen, wonach Jesus noch gar nicht an die Heidenmission gedacht habe.

[41]) Ss hat hier eigentümlich vidua, ארמלתא, offenbar verlesen aus ארמיתא = ethnica (S³ hat ארמיא, dagegen Shr חנפתא, ebenfalls soviel als heidnisch).

vielleicht auch auf griechische Bildung und Sprache hingedeutet werden soll, von Nationalität aber eine Syrophönizierin.[42]) Auf den Aor. *προςέπεσεν* folgen die schildernden Imperfecta *ἠρώτα* und *ἔλεγεν*. Ohne Zweifel wünscht sie, daß der Herr mit ihr gehe. Die parabelartige Antwort des Herrn: „Laß zuerst die Kinder sich sättigen; denn es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen und den Hündlein hinzuwerfen", stellt dem Weibe die Aufgabe, nicht nur den Sinn der Parabel zu erfassen, sondern auch dem Sinn gemäß zu handeln. Sie genügt beidem. Mit Recht hebt die Catene zu Mr[42a]) hervor, daß das Weib nicht bloß Frömmigkeit und Demut bewiesen habe, *εὐλάβεια,* indem sie sich vom Herrn zu den Hunden rechnen ließ, sowie *πίστις,* indem sie sich mit den Brocken begnügen zu wollen erklärte (*καὶ τὸ βραχύτατον αὐτοῦ τῆς δυνάμεως* sei genug, um ihre Tochter zu heilen), sondern auch *σύνεσις*: sie versteht, daß der Herr sie, die Heidin, mit Hunden oder vielmehr Hündlein vergleicht — dabei beachte man, daß das Deminit. *κυνάρια* des Nebenbegriffs des Unreinen entbehrt[43]) — und das Volk Israel Kinder im Haushalte Gottes nennt. Aber das Bewundernswerteste an ihr ist doch ihre Demut und ihr Glaube. Sie erfüllt dadurch tatsächlich das Gebot *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* und läßt sich auch die vom Herrn hinzugefügte Begründung gefallen, indem sie sagt: *ναί, κύριε.* Das Weib unterwirft sich der vom Herrn gestellten Bedingung: zuerst sollen die Kinder satt werden. Daneben aber und gleichzeitig gilt, daß die Hündlein unter dem Tisch von den Brocken, die von den Kindern fallen gelassen werden, essen. Mit dieser Bemerkung überbietet sie noch das, was der Herr gesagt: es braucht nicht erst (*πρῶτον* V. 27) abgewartet zu werden, bis die Juden ganz zu Ende gegessen haben, sondern währenddessen daß sie sich der Spendung der göttlichen Gnade durch Christum erfreuen, können wohl einmal im Verborgenen (man beachte das *ὑποκάτω* V. 28) einige Bruchteile den Heiden zufallen. Die volle Sättigung des Heidentums mit der Gnade — das liegt darin angedeutet — kann erst stattfinden, wenn Israel das Heil im Vollmaß zugeeignet oder doch angeboten ist. Ohne Zweifel liegt in dem gläubigen Verhalten des Weibes etwas Typisches für die Folgezeit. Die Leser stehen in einer Zeit, da die Heidenbekehrung fröhlichen Fortgang hat. Die Zeit der Heiden ist gekommen. Sie brauchen sich nicht mehr mit Brocken zu begnügen. Aber Israels Prärogative in der Heilsgeschichte ist nicht erloschen. Die Heiden erkennen sie selbst an:

---

[42]) Bei Mt *γυνὴ Χαναναία.* Syrophönizien wurde unterschieden von dem in Nordafrika gelegenen Libophönizien.

[42a]) Cramer p. 337; Matthäi I, 125.

[43]) Mit Recht von Zahn zur entsprechenden Mt-Stelle bemerkt. S. auch Blaß § 27, 5: „mit Ethos" gesagt; dagegen *κύνες* = Straßenhunde.

ναί, κύριε! Hierbei will auch die Anrede *κύριε* gewürdigt werden. So häufig sie sich bei Mt im Munde von Hilfsbedürftigen findet, sowenig oder vielmehr sonst gar nicht bei Mr. Denn Mr 9, 24 ist *κύριε* zu streichen. Vermutlich hat der Vf diese Anrede im Munde des heidnischen Weibes ausdrücklich hervorgehoben, um diese Einzelerscheinung als eine Weissagung davon hinzustellen, daß einst viele Heiden Jesum als ihren Herrn anrufen werden. Der Herr aber streckt vor der durch Demut, Glaube und Klugheit gleich ausgezeichneten Rede des Weibes die Waffen. Er tut mehr, als sie gebeten hat. Schon jetzt, so sagt er ihr, sei der Dämon aus ihrer Tochter gewichen. Er darf ihrem Glauben zutrauen, daß sie seinem Worte glaube und nicht etwa auf sein Mitkommen bestehen werde. Sie findet denn auch, nach Hause gekommen, ihr Kind aufs Bett gelegt[44]) und den Dämon ausgefahren. Die Geschichte vom kananäischen Weibe[45]) ist ein Seitenstück einerseits zur Heilung des Besessenen in der heidnischen Dekapolis 5, 1 ff. Der Herr steht im Angesichte der griechisch-römischen Völkerwelt. Das Mittelmeer braust zu seinen Füßen. Die Gegend östlich des Genezarethsees war ganz anders jüdisch beeinflußt als Phönizien. Anderseits tritt unsere Erzählung in nicht undeutliche Parallele zu der vom mondsüchtigen Knaben, welche wir 9, 14 ff. lesen werden. Für diesen tritt sein Vater ein, hier eine Mutter für ihre Tochter. Jenes Glaube ist klein, dieser Glaube ist groß (Mt 15, 28). Dort muß Jesus schmerzbewegt versagenden Glauben wecken und anspornen, hier wird Jesus durch vorgefundenen Glauben überrascht. Dort bittet ein Glied des auserwählten Volkes, hier eine Heidin. Und dieser letztere Gesichtspunkt, daß nämlich der Herr hier wieder einmal ausnahmsweise, aber seinen Jüngern für die Zukunft die Wege weisend, über die Grenze Kanaans hinaus einem Gliede des

---

[44]) *βεβλημένην* ist das syr. רמיא (Ss Shr S[1]), nicht im Sinne von liegend, sondern wie durch eine höhere Gewalt hingelegt. Bisher hatte die Mutter ihr krankes Kind offenbar nicht regieren können wegen seines Gliederzuckens. Es war wahrscheinlich, so oft es gebettet werden sollte, vom Lager gefallen. Daß das Kind nun abgemattet war (Meyer), davon verrät das Vbm. nichts.

[45]) In den Clement. Homil. (III, 73; IV, 1. 3. 6) wird erzählt, wie Clemens, Nicetes und Aquila von Pt aus Caesarea vorgesandt werden nach Tyrus, mit dem Auftrage, dort heimlich *παρὰ τῇ Χαναανίτιδι Βερνίκῃ Ἰούστης θυγατρί* einzukehren, sich bei ihr genau nach Simon zu erkundigen und ihm darüber schriftlichen Bescheid zu geben. Gastfreundschaftlichst werden sie dort aufgenommen. Bernike schildert ihnen die furchtbare und unwiderstehliche Macht Simons. Am nächsten Morgen wird ihr aber gemeldet, Simon sei nach Sidon abgereist, habe jedoch einige Schüler zurückgelassen. Am vierten Tage trifft Pt ein. Er wird von seinen Freunden *ἐπὶ τὴν ξενίαν* geleitet, d. h. doch wohl in das Haus der Bernike. — Bernike soll hiernach der Name der vom Herrn durch Kraft seines in der Ferne wirkenden Wortes gesund gemachten Tochter des kananäischen Weibes gewesen sein und ihre Mutter Justa geheißen haben.

Heidentums seine Hilfe zusagt und offenbart, ist für den Zweck des Evangelisten bedeutsam. Die Leser sollen des inne werden, daß es einer unverdienten Gnadenordnung Gottes entsprach, wenn zuerst[46]) den Juden und dann erst den Heiden das Heil dargeboten wurde, und gerade das Beispiel dieser Erstgläubigen auf dem Gebiete des mittelmeerländischen Völkertums, dem sie selbst angehören, ist wie kein anderes geeignet, zu zeigen, worauf es für die Heiden ankommt, wenn sie des Heils teilhaftig werden wollen: nämlich demütige Unterwerfung unter den Rat Gottes einerseits, unentwegtes Suchen und Anrufen des Herrn, festes Vertrauen auf ihn anderseits. Auch der Umstand will nicht außer acht gelassen werden, daß Jesus auf dem Gebiete des Heidentums einmal einem Manne (5, 1 ff.), das andere Mal einem Weibe seine Heilskraft zuwendet. Das Weib erscheint dem Manne als religiös ebenbürtig.

Eine Vergleichung unserer Erzählung bei Mr mit der des Mt ergibt, daß die Situation bei Mr dem Leser viel plastischer vor Augen tritt als bei Mt. Bei letzterem fehlt der Zug, daß Jesus sich, wiewohl vergeblich, verborgen zu halten suchte und darum in ein Haus eintrat, und daß die Frau in das Haus eindrang. Auch der Zug ist Mr eigentümlich, daß die Frau eine Griechin, eine Syrophönizierin gewesen sei, ferner die Aufforderung 27a *ἄφες*, der kleine hübsche Ausdruck: „unter dem Tische“, ferner das *τῶν παιδίων* V. 28 (Mt: „welche vom Tisch ihrer Herren fallen“), sowie endlich die Mitteilung, in welcher Lage sie ihre Tochter angetroffen habe V. 30. Anderseits bietet Mt in der ersten Hälfte der Geschichte selbständiges Material; V. 23 f.: wie sich die Jünger eingemischt haben und vom Herrn belehrt worden seien, daß er nicht denn nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Diese Ausschließlichkeit des Zwecks der Sendung Jesu zu betonen, hatte für unseren Evangelisten, der für Heidenchristen schrieb, weniger Interesse. Von viel größerem Belang war für ihn von vornherein das Benehmen des Weibes als Erstlings der heidnischen Frauenwelt. Bei Mr verrät sich ohne Zweifel besondere Kunde von dem Vorgang. Züge wie die, daß Jesus in ein Haus gegangen sei, um sich zu verbergen, daß das Weib ungeachtet dessen in dasselbe eingedrungen sei, lassen sich nicht erfinden. Manches in der Darstellung wiederum scheint eine Abzweckung

---

[46]) Man hat das *πρῶτον* bei Mr V. 27 als eine Abschwächung des ursprünglichen Gedankens gefaßt. Jesus habe nämlich noch gar nicht an eine allgemeine „Sättigung“ der Heiden im Gottesreiche gedacht. Mag immerhin das *πρῶτον* ein erklärender Zusatz des Evangelisten sein, mit jener vermeintlichen Abschwächung ist es nichts. Die Heidenmission hat tatsächlich im Horizont Jesu gelegen. Insofern hat Spitta a. a. O. ganz recht, nur daß er irrt, wenn er Jesus schon zu einem in hervorragendem Maße praktischen Heidenmissionar, dem ersten christlichen Missionar, macht.

auf jugendliche Hörer oder Leser zu verraten. Im übrigen wird man, um beide Darstellungen zu vereinigen, annehmen dürfen, daß Jesus, als er von dem Weibe im Hause angegangen wurde, versuchte, sich der dringend Bittenden durch Entweichen aus dem Hause zu entziehen, worauf die Frau, ohne sich irre machen zu lassen, ihm nachlief (κράζει ὄπισθεν ἡμῶν Mt 15, 23).

3. Der Taubstumme 7, 31—37.

Im folgenden Abschnitt sehen wir den Herrn das Grenzgebiet von Tyrus wieder verlassen und „durch Sidon hindurch an das Galiläische Meer mitten hinein in das Grenzgebiet der Dekapolis" sich begeben (V. 31). Der Herr hat also wirklich phönizisches Gebiet betreten, ja er scheint quer durch die Stadt Sidon [47]) selbst oder durch die sie begrenzenden Gärten [48]) hindurchgezogen zu sein. Er wird die alte, 36 km lange Landstraße längs des Meeres von Tyrus nach Sidon gewandert sein, da es dort einen anderen Weg kaum gibt. So ruhte sein Auge auf den Fluten des Mittelmeeres und schaute nach Westen, wohin nach seinem Hingange die Samenkörner des Evangeliums in schnellem Fluge getragen werden sollten. Die weitere Reise wird ihn von da wahrscheinlich auf der Heerstraße über den Libanon, den Leontes (heute Litany), das alte Städtchen Ijon (1 Kön 15, 20; 2 Chr 16, 4; im heutigen Distrikt Merdsch Ajûn gelegen), nach Caesarea Philippi und von da südwärts über Bethsaida Julias an den See Genezareth, also durch das alte Naphthali (Mt 4, 15) geführt haben, von wo sich der Herr dann nicht erst nach dem westlichen Ufer, sondern, auf dem östlichen Ufer bleibend, unmittelbar in das südöstlich des Sees gelegene Gebiet der Dekapolis (s. z. 5, 20) begeben haben wird. Im übrigen fehlt für die folgende Geschichte jede nähere Angabe, woraus man auf die Lokalität schließen könnte, wo sie sich zugetragen. Es will aber festgehalten sein, daß sich der Herr wieder in heidnischer Gegend befand. Jesus war daselbst kein Unbekannter (s. Mt 4, 25), zumal seit der Heilung des Dämonischen, von dem wir lasen, daß er Jesu Namen daselbst bekannt machte (5, 20). Mit einem Kranken besonderer Art hat es der Herr auch jetzt wieder zu tun, und zwar mit einem Tauben, der schwer redend oder gar vollständig stumm war. [49]) Vielleicht hatte er

---

[47]) Vgl. Itiner. Antonini c. 2 (Geyer, Itin. Hieros. p. 160 sq.). Pl stieg bei seiner Romreise in Sidon ans Land und genoß dort bei seinen Freunden gastfreundschaftliche Pflege, AG 27, 3.

[48]) S. Guthe, Sidonier, HRE³ 18, 287 ff.

[49]) Das καὶ vor μογιλάλος ist eher als erleichternder Verbindungssatz zu streichen (mit Ti⁷, Rec.). Die LA μογγιλάλον statt μογιλάλον (beim

vordem das Sprech- und Gehörvermögen in vollem Maße besessen. Eine Krankheit, vielleicht eine Lähmung, mochte ihn um beides gebracht haben. Aber während die Gergesener Jesum jenes Mal gebeten hatten, ihr Land zu verlassen, so führt man ihm jetzt von selbst jenen Unglücklichen zu, mit der Bitte, daß er, wie er sonst zu tun pflegte (5, 23), seine Hand auf ihn lege und ihm dadurch die Gesundheit wieder schenke. Aber der Herr bediente sich diesmal eines anderen Verfahrens. Denn zuvörderst nahm er ihn aus der Menge mit sich weg besonders; und danach, als er mit ihm allein war, legte er ihm, so lesen wir, mit energischer Bewegung (*ἔβαλεν*) seine Finger, wahrscheinlich seine Daumen, in des Kranken Ohren, spützte dann auf einen der nach der Zunge gerichteten anderen Finger jeder Hand — diese Annahme ist jedenfalls natürlicher und ästhetischer als die, der Herr habe direkt auf die Zunge gespieen [50]) — und berührte damit die gelähmte Zunge: der Kranke sollte merken, worauf es dem Herrn ankam; dann schaute er gen Himmel und seufzte: beide Gebärden sollten den noch Tauben daran erinnern, daß es sich um die Notwendigkeit göttlicher Hilfe und um Anrufung des im Himmel wohnenden Gottes handle.[51]) Endlich aber wandte er sich wieder dem Kranken zu und sprach zu ihm das Befehlswort *ἐφφαθά*, wozu die Erklärung *διανοίχθητι* gegeben wird (vgl. 5, 41; 7, 11; 14, 36). Mag man nun zu Beginn des 35. V. *καί* mit (Rec., Ti[7]) oder ohne *εὐθέως*[52]) lesen, der Sinn ist der, daß alsbald, in unmittelbarer Gefolgschaft dieses Befehlswortes die wie verschlossen daliegenden Gehörwerkzeuge geöffnet wurden,[53]) und daß danach auch das

---

Korrektor von B, EF u. a.) soll wohl heißen dumpf, mit heiserer Stimme redend, was aber richtiger *μογγολάλον* heißen müßte, von *μόγγος* heiser; *μογιλάλος* ist *ὁ μόγις λαλῶν*, der schwer redet. Vgl. Blaß § 6, 8, S. 26. Es steht Jes 35, 6 bei LXX für אִלֵּם stumm, so auch 2 Mos 4, 11 bei Aq., Thdtn., Symm.

[50]) D und einige it-codd bringen das *πτύσας* schon vor *ἔβαλεν*, so daß der Herr seine mit Speichel benetzten Finger sowohl in die Ohren gelegt als auch damit die Zunge berührt hätte. Unpassend, weil der Kranke an der Zunge nur eben berührt wurde, während die Finger auf längere Zeit in die Ohren hineingelegt wurden. Es kam dem Herrn darauf an, den auf die Zunge auszuübenden Gefühlseindruck kräftiger zu gestalten. — Zum Anwenden des Speichels vgl. 8, 23; Jo 9, 6. Speichel galt als heilend. Vgl. Tac. hist. IV, 81; Fr. Delitzsch, Bibel und Babel II. 18; auch Joh. Warneck, Lebenskräfte d. Ev, S. 31. Der Kranke sollte merken, daß von der leiblichen Natur Christi Heilskräfte auf ihn übergehen müßten, um ihn gesund zu machen.

[51]) Daran, daß das Seufzen das Mitleid des Herrn mit der vom Teufel geknechteten Menschennatur bedeuten solle, ist hier schwerlich zu denken (so z. B. Caten.).

[52]) om ℵBDLΔ it[5] cop.

[53]) Bgl.: Ephphata prima vox audita surdo. Übrigens lassen $S^s S^1 S^3$, auch $S^{hr A}$ ganz rationell den erklärenden, für nicht aramäisch verstehende

Band der Zunge des Kranken auf der Stelle[54]) gelöst wurde. Dauernde Folge war dann dies, daß er richtig sprach, Imperf.: *ἐλάλει ὀρθῶς*. Man hat gemeint, daß das auch hier wie 1, 44; 5, 43 angefügte Verbot des Herrn, welches übrigens nicht bloß an den Geheilten, sondern an alle Beteiligten, also vor allem an die erging, welche ihn zu Jesu geführt hatten (*αὐτοῖς* 36 a), an unserer Stelle einen anderen Sinn habe als dort. Jesus habe hier in der Dekapolis nicht als ein Helfer der Kranken gesucht sein wollen, wie in Galiläa (so Hofmann). Allein, wäre der Gesichtspunkt, unter den der Evangelist das Verbot hier einerseits und dort anderseits gestellt wissen wollte, beidemal ein so verschiedener gewesen, so hätte er dem Leser eine Aufklärung geben müssen. Auch hier wird Jesus, indem er als seinen bestimmten Willen kundgab, daß er die geschehene Heilung nicht verbreitet haben wollte, seinerseits alles vermieden haben wollen, was dazu dienen konnte, den Blick der Leute für seine eigentliche Messiasaufgabe zu trüben, sowie ungöttliche Gelüste in seinem eigenen Innern zu entfachen. Es gelang ihm freilich auch hier nicht, seinem Verbot Durchführung zu verschaffen. In dem Maße als er es ihnen einschärfte, ja in noch weit höherem Maße[55]) verkündigten sie es. In einem alle Grenzen überschreitenden Maße gerieten sie in Erstaunen und konnten sich nicht enthalten zu rühmen, daß er alles herrlich hinausgeführt habe — nicht aber ist *πάντα* maskulinisoh zu fassen; so Hofm.: „jedem ohne Unterschied, wie er auch beschaffen sei, woran er auch leiden mochte, hat er wohlgetan"; ohne Zweifel wäre ein das naheliegende Mißverständnis ausschließendes Substantiv wie *ἄνθρωπον* oder *ἀσθενοῦντα* hinzugefügt worden —; sowohl mache er die Tauben hören als auch die Sprachlosen sprechen (das *καί* vor *τοὺς κωφούς* im Sinne von „auch" zu fassen, liegt kein Grund vor). Es ist die überschwengliche Rede einer begeisterten Menge, welche bei Jesu Wirken unter dem Eindruck steht, daß hier paradiesische Zustände wiederhergestellt sind (1 Mos 1, 31). Fragen wir nach dem Gesichtspunkt, welcher für den Evangelisten bestimmend war, daß er diese nur von ihm und zwar, wie man allgemein zugeben wird, mit ungemeiner, unzweifelhaft auf augenzeugenschaftliche Kunde sich zurückführender Lebendigkeit berichtete Geschichte seinem Buche einverleibte und ihr gerade an

---

Leser bestimmten Relativsatz aus. Nur S^hr^BC haben ihn mechanisch übernommen.

[54]) *εὐθύς* haben hier ℵ L Δ aeth.; vielleicht ist *εὐθέως*, *εὐθύς* beidemal Zusatz.

[55]) Das *μᾶλλον* steigert noch den Komparativ, vgl. Phl 1, 23: *πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*; 2 Kr 7, 13: *περισσοτέρως μᾶλλον*. Blaß § 44, 5. Es kann hier übrigens auch im Sinne von potius, im Gegensatz zum Verbot des Herrn, verstanden werden.

dieser Stelle ihren Platz gab, so wird man nicht sagen dürfen, daß der Taubstumme als ein Typus des Volkes Israel der phönizischen Heidin als einer Vorausdarstellung des bekehrten Heidentums gegenübertrete (so z. B. A. Klostermann). Denn wahrscheinlich ist jener Taubstumme nicht einmal ein Glied des auserwählten Volkes gewesen. Auch darf man nicht zu viel zwischen den Zeilen lesen wollen. Natürlich scheint nur die Erklärung zu sein, daß die Apostel von ihrem Meister aus unmittelbarer Anschauung seiner seelsorgerlichen Praxis heraus lernen und daß die heidenchristlichen Leser aus dem Hören oder Lesen unserer Geschichte entnehmen sollten, daß und wie der Herr auch bei denen, welchen die natürlichen Bedingungen, diese im weitesten Sinne des Wortes genommen, unter denen es zur Aufnahme und geistigen Verarbeitung sowie zur Bezeugung der Heilswahrheit kommt, fehlen oder verkümmert erscheinen, kraft seiner Liebe und Macht Mittel und Wege weiß und in Bewegung setzt, um sie dazu in den Stand zu setzen. Wenn irgendeine Heilungsgeschichte, so konnte diese leicht und ungezwungen allegorisch gedeutet werden. Die alten Christen waren dazu von vornherein geneigter und geschickter als wir. Mit Recht gilt unser Abschnitt noch heute als eine Fundgrube für seelsorgerliche Winke. Unter den altkirchlichen Perikopen hat er seine Stelle am 12. Sonntag nach Trinitatis (11. Sonntag nach Pfingsten römischer Ordnung) und entspricht nach richtiger Ordnung dem epistolischen Text 1 Kr 15, 1—10: offenbar gilt hier der Taubstumme als Typus für den vom Herrn besonders genommenen, zum Glauben an ihn und zum Zeugen von ihm befähigten Pharisäer Paulus.

4. Speisung der Viertausend (8, 1—9; vgl. Mt 15, 32—38).

Die vier folgenden Geschichten, die zweite Speisung, die Zeichenforderung, das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über den Sauerteig, die Blindenheilung in Bethsaida, hat man „eine Reihe von Anekdoten“ genannt, „die, wie es scheine, nur Dubletten (Parallelberichte) zu einzelnen Stücken des vorhergehenden Abschnittes 6, 14—7, 37 bieten“ sollen (Er. Klstm.). Wir werden sehen, daß mit dieser Beurteilung dem Schriftsteller Unrecht geschieht. Zunächst ist freilich zuzugeben und auf den ersten Blick ja einleuchtend, daß die Speisungsgeschichte, welche unser Vf hier bietet, mit der 6, 34—44 erzählten sehr viele verwandte Züge aufweist. Zwar die Zeitbestimmung *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*[56] V. 1 ver-

[56]) Die asyndetische Anknüpfung ist selten bei Mr; vgl. 10, 28. Innerhalb einer Erzählung: 9, 24. 38. Das *δέ* in D it[7] S[3]S[1] wird als eingeschoben zu gelten haben.

setzt den Leser offenbar in den Zeitabschnitt des Lebens Jesu, dem die vorausgegangenen Geschichten angehören, in eine Zeit also, da der Herr geflissentlich nicht unter den Galiläern wirkte. Aber die (vgl. V. 10 f.) für unsere Speisungsgeschichte vorauszusetzende Lokalität scheint auf dem östlichen Ufer des Sees und des Jordans gelegen zu haben, könnte also mit der der ersten Speisung übereinstimmen. Die Unterhaltung Jesu mit den Jüngern, die Ratlosigkeit der letzteren, die geringe Anzahl von Broten und Fischen, das Übrigbleiben von mehreren Körben mit Brocken, die Zahlangabe derer, welche gespeist worden, bewegen sich ungefähr in demselben Rahmen, wie bei der anderen Geschichte. Aber auch die charakteristischen Verschiedenheiten wollen nicht übersehen sein. Während 6, 35 offenbar nur an einen Tag gedacht ist, während dessen das Volk hörend und lernend zu den Füßen Jesu gesessen hat, so hören wir in unserer Geschichte von drei Tagen, die sie beim Herrn verharrt haben. Daß der Herr das Volk gelehrt habe, wird auch hier zwar vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich hervorgehoben. Der Berichterstatter will offenbar vor allem schildern, wie sich die Jünger verhalten, was sie im Verkehr mit Jesu erlebt haben, und was Jesus an ihnen zu ihrer Erziehung getan hat. So hören wir gleich, daß Jesus die Jünger zu sich gerufen und ihnen sein eigenes Erbarmen und die Notlage des Volkes vorgestellt habe. Die Jünger sollen abermal einen Beweis von der Macht und Weisheit und Liebe ihres Meisters erfahren, welcher diejenigen, die zuerst nach dem Reiche Gottes trachten, keinen Mangel leiden lassen will an dem, was zu dieses Leibes und Lebens Nahrung und Notdurft gehört. Auch mochte der Vf in der Speisungsgeschichte einen Typus von dem Herrenmahl der heidenchristlichen Gemeinde sehen, vorher aber die Austreibung des bösen Geistes aus der Tochter des kananäischen Weibes sowie die Heilung des Taubstummen als bedeutsame Vorbilder auffassen, die auf den Übertritt vom Heidentum zum Christentum und bestimmte kultische Handlungen, Entsagung, Taufe, hinweisen sollten, so daß diese drei Geschichten in dieser Beziehung einen stufenweis geschehenden Fortschritt auf dem Heilswege widerspiegeln würden. Ohne Zweifel sind es ganz andere Begleiter Jesu, die hier gespeist werden als dort Kap. 6. Wir werden nicht irre gehen in der Annahme, daß der Herr es auch hier, wenn nicht ausschließlich und geradezu mit Heiden, so doch vorzugsweise mit verheidnischten Elementen zu tun gehabt habe, wie 7, 24 ff. Was aber die für uns zunächst sehr auffällige Haltung der Jünger V. 4 betrifft, daß sie nämlich auch nicht im geringsten sich veranlaßt sehen, den Herrn zu bitten, daß er seine Macht beweisen möge wie damals, so mag einerseits gerade dieses Bedenken bei ihnen sich geltend gemacht haben, ob denn der Herr auch diesen nicht rein israelitischen Elementen ein

solches Massenwunder offenbaren wolle. Anderseits wird auch zu berücksichtigen sein, daß die Jünger naturgemäß durchweg von einer heiligen Scheu erfüllt gewesen sein werden, dem Herrn vorzugreifen und ihn zu wunderbarem Handeln zu drängen, zumal wenn es sich wie hier doch auch um eigene, selbstische Interessen handelte. Denn die sieben Brotfladen und wenigen Fische würden auch kaum für die Zwölf und den Herrn zur Sättigung genügt haben. So hören wir denn auch in dieser Geschichte keinen Tadel aus dem Munde des Herrn. Auch aus V. 19 u. 20 ergibt sich nur, daß diese zweite Speisung ihnen einen neuen Beweis von Jesu Macht und Willigkeit geben sollte, den Seinen in äußerer Not Hilfe zu schaffen. Dazu kommt daß gerade in der Form der Frage V. 4 wenigstens eine leise Andeutung gefunden werden kann, der Herr möge und werde selber eingreifen (vgl. Jo 2, 3).

Nun ins einzelne. Statt *πάλιν πολλοῦ* V. 1 bietet Rec. (auch Ti⁷) mit vielen Unzial-codd, q, S¹S³ (nicht S^s) *παμπόλλου*, ein Wort, von dem Ti⁸ bemerkt, daß es zwar häufig bei den Griechen, aber nirgends bei LXX noch sonst im NT gefunden werde. In V. 2 ist wahrscheinlich weder zu lesen *ἡμέραι τρεῖς*[57]) *προςμένουσίν μοι* (ℵ A L u. a.), was eine Korrektur nach Mt 15, 32 sein dürfte, noch mit B *ἡμέραις τρισί* (über diesen Dativ s. Blaß § 38, 5) noch *ἡμέρας τρεῖς* der Rec. (von Unzialen nur Δ), sondern die originelle LA von D it (außer f q) zu bevorzugen: *ἡμέραι τρεῖς εἰσιν, ἀπὸ πότε ὧδέ εἰσιν* (iam triduum est, ex quo hic sunt u. ä.). Umgekehrt stammt in V. 3 die LA von D 2^pe it⁵: *καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις*[58]) *(εἰς οἶκον) οὐ θέλω, μή(ποτε) ἐκλυθῶσιν* aus Mt. Eigentümlich ist Mr der noch zur Rede des Herrn gehörende[59]) Satz: *καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἥκασιν* (so und nicht *ἥκουσιν* ist zu lesen; s. Blaß § 24; dieselbe Form auch I Clem. 12, 2; aber auch nicht mit B L Δ Ti⁷ W-H. *εἰσίν*). Er beweist, wie Jesus sich fürsorglich um die Angelegenheiten der einzelnen kümmert. In V. 4 wird das *ὅτι* recitat. vor *πόθεν* nur von B L Δ bezeugt, wie 4, 21 nur von B L An beiden Stellen scheint es Zusatz zu sein. Denn bei Mr ist der Gebrauch dieses *ὅτι* besonders häufig[60]) („frequentatissimum", Ti⁸ zu 4, 21). Es konnte daher *ὅτι* eher ausgelassen werden als das Gegenteil. Zum Gedanken und auch zum Ausdruck (der Genit. *ἄρτων* steht wie bei den Verbis des Füllens[61])) vgl. Ps 132, 15 LXX: *τὴν θήραν*

[57]) Blaß § 23, 2.

[58]) *νῆστις* bieten ℵ und Δ sowie manche min; es ist aber nur schlechte Schreibung für *νήστεις* und sollte nicht in den Text aufgenommen werden (gegen T⁸); s. Blaß § 8, 3. Der klassische Plural wäre *νήστιδες*, vgl. *ἔρεις* für *ἔριδες*.

[59]) Also nicht wie Luther: „waren gekommen".

[60]) S. z. B. 1, 15. 37. 40; 2, 12; 3, 11; 4, 21; 5, 23; 6, 17 f. u. v. a. m.

[61]) Die Stelle ist bei Blaß § 36, 4 übersehen.

(al. *χήραν*) *αὐτῆς* (Zions) *εὐλογῶν εὐλογήσω, τοὺς πτωχοὺς αὐτῆς χορτάσω ἄρτων.* — V. 6 ist das *παρήγγειλε* der Rec. wahrscheinlich Korrektur für das Praes. *παραγγέλλει* (ℵ B D L Δ). Das *καί* vor *εὐχαριστήσας* ist wahrscheinlich zu streichen (s. zur asyndetischen Verbindung von Partizipien Blaß § 74, 3, S. 255 f. Anm. 2; s. oben Mr 6, 41). Im Unterschiede von der Darstellung bei Mt, welcher schon bei der Antwort der Jünger, dann aber auch bei der Segnung und der Austeilung Brot und Fische zusammennimmt (15, 34. 36), hält Mr beide Speisen scharf auseinander, V. 5 u. 7; beide aber sprechen von den Fischen als kleinen, *ἰχθύδια* (dagegen bei der ersten Speisung *ἰχθύες*). Mt läßt den Herrn danken (*εὐχαριστήσας*), Mr zuerst über dem Brote danken, dann aber die Fischlein segnen (*εὐλογήσας*[62])), welches Wort er bei der ersten Speisung ausschließlich gebraucht hatte. Beide benennen die 7 Körbe, in welche die Überreste von Brocken gesammelt werden, *σπυρίδες* (ℵ A* D *σφυρίδες*, Blaß § 6, 7), wogegen in der ersten Speisung von *κόφινοι* die Rede war. *Σπυρίς* scheint einen größeren Korb, besonders Fischkorb zu bedeuten (vgl. dasselbe Wort AG 9, 25 vom Korb, in dem Paulus von der Mauer in Damaskus herabgelassen wurde; *σαργάνη* 2 Kr 11, 33). Das bloße *παρέθηκεν* hinter *εὐλογήσας* V. 7, wie es von Ti⁸ in den Text genommen ist, erscheint, da es sich nur bei ℵ* findet, ungenügend beglaubigt. Man lese *καὶ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι* mit ℵ^a B C L Δ (andere: *καὶ εἶπεν παραθεῖναι καὶ αὐτά.* A und einige andere haben *παρατεθῆναι*; it, vg: apponi; für letztere Form entschied sich Lachm.; auch Blaß § 69, 8, Anm. 1, S. 235, möchte mit Buttmann ihr den Vorzug geben). In V. 9 ist das *οἱ φαγόντες* nach *ἦσαν δέ* in Rec. ebenso wie das *ἄνδρες* hinter *τετρακισχίλιοι* wohl eine Erweiterung nach 6, 44. Es fehlt in ℵ B L Δ. — Ganz passend schließt der Evangelist die Geschichte der zweiten Speisung mit der Bemerkung, daß der Herr die Volksmenge, nachdem er sie gespeist, entlassen habe V. 9 b, entsprechend dem Satze V. 3 a. Anfang und Ende schließen sich harmonisch zusammen.[63])

5. Zeichen vom Himmel (8, 10—12; vgl. Mt 15, 39—16, 4).

Von einer Seefahrt war zuletzt 6, 45 ff. die Rede, im Anschluß an die erste Speisung. In „das Schiff“ sehen wir den Herrn auch

---

[62]) Es ist übrigens kein Objekt, sei es *αὐτά* oder *ταῦτα* zu lesen; die verschiedene Stellung, welche das *αὐτά* erfahren, vor oder hinter *εὐλογ.*, der anderweitige Ersatz eines Objekts *ταῦτα* läßt darauf schließen, daß es sich um einen Zusatz handelt. Richtig Rec. (E G u. a. D q).

[63]) Mt hat dagegen die Entlassung des Volks partizipialisch ausgedrückt und unmittelbar mit der folgenden Erzählung verbunden.

hier steigen. Wenn nach der längeren Wanderung, von der der Evangelist von 7, 24 an erzählt hat, der Herr hier wieder die Absicht bekundet, das westliche Ufer des Sees zu besuchen, so müssen wir annehmen, daß ihm das Petrus gehörende und dem Herrn zur Verfügung stehende Schiff bereit gestellt worden ist. „Das Gebiet Dalmanutha", wohin der Herr mit seinen Jüngern kommt, ist uns sonst nicht bekannt. Mt 15, 39 nennt statt dessen *τὰ ὅρια Μαγαδάν*, wenn anders so zu lesen ist statt des von der Rec. gebotenen weniger gut beglaubigten *Μαγδαλά*. Letzteres, im NT, abgesehen von dem davon abzuleitenden *ἡ Μαγδαληνή* (Mt 27, 56. 61), gar nicht, öfter aber in der talmudischen Literatur erwähnt, wohl da zu suchen, wo das heutige Medschdel liegt, zwischen Tiberias und Kapernaum, in der südlichen Ecke der Ebene Genezareth, darf nicht mit *Μαγαδάν* identifiziert werden. Wir wissen nichts weiter, als daß *Μαγαδάν*[64]) und *Δαλμανουθά*[65]) an der Westküste des Sees gelegen haben müssen, beide Orte nicht weit voneinander entfernt. Dabei beginnt wieder ein von den Pharisäern — nach Mt sind Sadduzäer mit ihnen im Bunde — angefachter Streit. Sie kommen wie aus Schlupfwinkeln hervor (*ἐξῆλθον*) und machen sich daran, sich mit dem Herrn aufs Disputieren zu legen (*συνζητεῖν*, vgl. oben 1, 27; dann 9, 10. 14. 16; 12, 28; Lk 22, 23; 24, 15; AG 6, 9; 9, 29), während dessen Verlauf sie von ihm „ein Zeichen vom Himmel her" begehren, freilich nicht in lauterer Absicht, nicht in irgendwelchem Heilsverlangen, um sich, wenn der Herr ihrer Bitte entspräche, dadurch zur Sinnesänderung und zu gläubiger Anerkennung seiner Person bewegen zu lassen (Jo 2, 23; 10, 38; 11, 45), sondern so, daß sie ihn versuchen. Damit ist nicht bloß der eigene unlautere Untergrund ihres Herzens aufgedeckt, indem sie sich als im Bann ganz äußerer, von sittlich-religiöser Einwirkung völlig unabhängiger Maßstäbe liegend offenbaren, sondern wird auch ausgedrückt, daß auf das Herz des Herrn selbst eine für ihn versuchliche, ihm zum Ungehorsam gegen den in ihm wirkenden und ihn bestimmenden Gottesgeist zu verleiten suchende Zumutung eindrang. Von einer Versuchung, der der Herr selbst preisgegeben war, und zwar von Satan selbst her, lasen wir bisher bloß 1, 13. Aus der bei Mt und Lk ausführlicher vorliegenden sogenannten Versuchungsgeschichte sieht

---

[64]) Euseb. und nach ihm Hier. wollen von einem mit *Μαγαδάν* identischen *Μαγεδανή* bei Gerasa wissen; da kann es unmöglich gelegen haben. Ss bietet an unserer Stelle „auf den Berg *Μαγαδάν*". Ob dabei an Off. 16, 16 gedacht worden ist?

[65]) Cheyne (Encylc. Brit. 1635) vermutet, der Name Dalmanutha sei korrigiert; ursprünglich habe im Texte gestanden *Μαγδαλνουναια* = מגדל נוניא „Fischturm" (Vorort von Tiberias). Vgl. Talm. Bab. Pes. 46 b, wo ein מ"נ" erwähnt wird. Cod. B hat *Δαλμανουνθα*; das würde an jenes *Μαγδαλνουναια* schon etwas anklingen.

man, daß dem Herrn die Aussicht verlockend sein mußte, sich die Gunst der Menge zu verschaffen, indem er seine Wundermacht in ihren zeichensüchtigen, nicht auf religiöse Selbsterneuerung bedachten Sinn begab, um so mehr, da ihm nicht verborgen sein konnte, daß seine Widersacher, wenn er auf ihr Ansinnen nicht einging, es nicht unterlassen würden, seine Weigerung wider ihn auszunutzen. Hier ist ihm solche Versuchung von seiten der religiösen Führer des Volkes begegnet. Unter schmerzlichem Aufseufzen in seinem Geiste (vgl. 3, 5) tritt er aufs schärfste ihrem Ansinnen entgegen. Die Versucher erscheinen ihm als Repräsentanten des ganzen lebenden jüdischen Geschlechts: „Wozu sucht dieses Geschlecht ein Zeichen?" Nur dazu, so mußte der aufmerksame Hörer ergänzen, um sich an effektvollen Sinneseindrücken zu ergötzen, oder, falls das nicht ermöglicht werde, um dem Herrn zu schaden. „Wahrlich, ich sage euch, es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden!"[66]) Mit diesem kraftvollen Absagewort schließt die Erzählung. — Eine Vergleichung mit Mt ergibt, daß Mr die Rede des Herrn sehr vereinfacht hat. Nicht bloß fehlen die auch bei Mt erst später eingeschobenen Wetterparabeln 16, 2b und 3, sondern auch die rätselvoll klingende Hindeutung auf das Zeichen Jonas, welches einem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht" allerdings werde gegeben werden. Die Leser des Mr, zumeist noch Katechumenen mit heidnischer Vergangenheit, mochten dem Verständnis dieser vom Herrn weissagungsweise geschehenen Ankündigung seiner Auferstehung nicht gewachsen erscheinen.

6. Der Sauerteig der Pharisäer und des Herodes (8, 13—21; vgl. Mt 16, 4—12).

Erst aus diesem Stück sieht man deutlich, worauf das Interesse des Erzählers in den beiden vorausgegangenen Geschichten in erster Linie gerichtet war: die Warnung Jesu und seine weiteren strafenden Worte wären unverständlich, wenn sie nicht durch jene beiden Abschnitte vorbereitet worden wären. Der Evangelist erzählt uns, wie Jesus seine Widersacher im Stich gelassen habe und wieder nach dem jenseitigen Ufer abgefahren sei V. 13. Im Mittelpunkt steht nun die während der Fahrt ausgesprochene (Imperf.) Warnung[67]) des Herrn (V. 15): „Sehet zu, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes!" Die vorausgeschickte Bemerkung (V. 14), daß sie, nämlich die Jünger (D

[66]) Zum Gebrauch des εἰ vgl. Blaß § 78, 2 und 65, 5. Es entspricht bekanntlich dem hebr. אִם bei Schwurformeln (Mt 16, 4 steht einfach οὐ δοθήσεται); vgl. Hbr 3, 11 u. 4, 3 (Rec.).

[67]) Zu διεστέλλετο vgl. 5, 43; 7, 36; 9, 9.

und einige andere Zeugen fügen *οἱ μαθηταὶ* [*αὐτοῦ*] hinzu) vergessen hätten, Brote mitzunehmen, und daß sie nur ein Brot bei sich im Schiffe gehabt hätten, soll auf alle Fälle das grobe Mißverständnis, dessen sich die Jünger anläßlich jener Warnung des Herrn schuldig machen, begreiflich erscheinen lassen, mag aber auch andeuten sollen, daß der Herr jenes Vergessen der Jünger bemerkt und daran anknüpfend die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem des Herodes ausgesprochen habe. Die Jünger verstehen den Sauerteig ganz wörtlich. Sie scheinen darin die Voraussetzung zu finden, als sollten sie nach der Warnung des Herrn sobald als möglich entweder sich Sauerteig zu verschaffen suchen, um selbst Brot zu backen, was ja für Leute wie die Jünger nicht schwer sein konnte — etwa am Ufer des Sees —, oder fertiges Brot kaufen, in beiden Fällen aber sich sorgfältigst vor Intriguen, etwa Vergiftungsversuchen der Pharisäer und der Schergen des Herodes in acht nehmen. So sinnlich ist das Dichten und Trachten der Jünger! So kleben selbst sie an der leidigen Brotfrage, anstatt daß sie als Jünger Jesu zu allererst himmlische Gedanken bewegen und die Sorge um das tägliche Brot ihm überlassen sollten. Darum schilt sie der Herr: wie sie doch dazu kommen könnten, sich darüber fragend zu unterhalten, daß sie keine Brote bei sich hätten. Noch nicht beweisen sie Aufmerken, noch nicht Einsicht? Sie haben ein verstocktes Herz, haben es noch, wie damals, als sie nach der ersten Speisung sich über die Maßen entsetzten darüber, daß der Herr zu ihnen kam auf dem Wasser (6, 52). Sie haben Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht.[68]) Und sie denken nicht — die Rede wird jetzt fragend — an jenes Ereignis, da er[69]) für die 5000 die fünf Brote brach? „Und[70]) wie viele mit Brocken angefüllte Körbe hobt ihr damals auf?“ Sie müssen darauf beschämt antworten: zwölf! Und als der Herr weiter fragt V. 20 — der Evangelist läßt ganz dramatisch die Rede des Herrn unmittelbar sich fortsetzen, ohne ein einleitendes *καὶ ἔλεγε* oder derlei —: „als ich auch die sieben für die 4000 brach, wie viele Körbe voll Brocken hobt ihr auf?“ müssen sie erwidern: sieben. Da ist denn allerdings Jesu klagendes Schlußurteil berechtigt: „Noch nicht habt ihr Einsicht!“ Denn *οὔπω συνίετε* ist mit ℵ C K L *Δ Π*, k, S[s] zu lesen, nicht *πῶς οὔπω*

---

[68]) Man fasse die Sätze *πεπωρωμένην* bis *οὐκ ἀκούετε* lieber als Aussagesätze. Die Rede wird so wuchtiger. Sie erscheinen gleichsam als Antwort auf die Fragen *τί διαλογίζεσθε . . . συνίετε;*

[69]) Richtig so Aug. Klosterm.; aber die Frage ist nicht = nonne, sondern eine Frage der Verwunderung, die als Antwort Nein erwarten läßt. Vgl Jo 3, 10; 19, 10. Wilke, neutestl. Rhetorik 392.

[70]) Das *καί* vor *πόσους* ist echt (mit Ti[8]: ℵ C D M *Δ* 71[4]). Es beginnt eine neue Frage.

oder πῶς οὐ συνίετε (vgl. Mt 16, 11: πῶς οὐ νοεῖτε;). Der Fall liegt nun freilich nicht so, als ob die Jünger das Rätsel, welches sich in dem parabolischen Ausdruck „Sauerteig der Pharisäer und des Herodes" verbirgt, überhaupt gar nicht hätten lösen können. Der Herr hätte es ihnen auch sonst deuten müssen, oder der Evangelist hätte Anlaß genommen, seinerseits die Erklärung zu geben. Der Unverstand der Jünger besteht vielmehr darin, daß sie bei der Rede von jenem Sauerteig Jesu zutrauen, er habe ihnen anläßlich ihrer Vergeßlichkeit einen Rat erteilen wollen, welcher auf die irdische Existenz und das leibliche Wohlbefinden Bezug nahm. Sie sollten doch im Glauben geförderter sein, um noch so irdisch zu denken. Im übrigen kann nach dem Vorausgegangenen dem Leser nicht zweifelhaft sein und mußte auch den Jüngern sofort einleuchten, was unter der ζύμη zu verstehen sei, nachdem sie einmal auf den geistlichen Sinn derselben verwiesen waren. Die Pharisäer haben wir von Anfang an, zumal 7, 1 ff.; 8, 11 f., als Vertreter einer Frömmigkeit kennen gelernt, welche die μετάνοια umgeht und den Glauben an das Evangelium ignoriert, dagegen alte und neue levitische Satzungen und Gebräuche überschätzt. Herodes ist uns als ein sittlich schwacher, sinnlichen Neigungen Raum gebender, dem Ernst der Bußpredigt widerstehender, sein Gewissen betäubender Genußmensch entgegengetreten. Wir hörten auch gelegentlich von Herodianern 3, 6. Vor beiderlei Wesen sollen sich die Jünger hüten: vor jener falschen Frömmigkeit und vor dieser sittlichen Schlaffheit.

7. Der Blinde von Bethsaida (8, 22—26).

Der Evangelist bringt wieder (vgl. 7, 31—37) eine mit besonderer Anschaulichkeit erzählte Wundergeschichte, die ausschließlich sein Eigentum ist. Während nämlich Mt an die Rede vom Sauerteig (Mt 16, 4—12) sofort die in der Gegend von Caesarea Philippi geschehene Frage Jesu nach der Bedeutung seiner Person anschließt (16, 13 ff.), findet sich bei Mr dazwischen geschoben die kleine Erzählung von einer Blindenheilung in Bethsaida. Bethsaida [71]) lag, wenn man vom westlichen Ufer hinüberfuhr, auf dem

[71]) Bethsaida, wofür D it[a] go Βηθανίαν lesen, wird 2 mal vom Evangelisten κώμη genannt, V. 23 und 26. Denn es liegt kein Grund vor, von der Stadt Beths. eine dazu gehörige κώμη zu unterscheiden. Allerdings hatte der Tetrarch Philippus unter Kaiser Tiberius Beths. mit dem Ansehen einer Stadt beschenkt und zu Ehren der Tochter des Augustus Julias benannt. Aber es war eine κώμη gewesen, und in der Peripherie mochte es immer noch einen dorfartigen Charakter bewahren. Vgl. Jos. ant. 18, 2, 1, wo das alte Beths. als κώμη bezeichnet wird. Philippus starb dort und ward dort auch begraben: ib. 18, 4, 6; vgl. bell. jud. 2, 9, 1; 3, 10, 7.

Wege nach Caesarea Philippi, nicht weit vom Einfluß des Jordans in den See. Ähnlich wie jener Taubstumme in der Dekapolis von mitleidigen Leuten Jesu zugeführt wird, so auch dieser Blinde; und ähnlich heißt es auch von den diesen Kranken Führenden, sie hätten Jesum gebeten, daß er ihn anrühre. Und wie Jesus den Taubstummen besonders nahm vor der Menge, so sehen wir ihn auch hier die Hand des Blinden ergreifen und ihn außerhalb des Dorfes hinausführen oder vielmehr hinaus b r i n g e n; denn es ist wohl *ἐξήνεγκεν* zu lesen, nicht *ἐξήγαγεν*.[72]) Auch die äußere Manipulation Jesu erinnert an jene Geschichte: Jesus speit auf seine Augen, legt ihm seine Hände auf und fragt ihn, ob er etwas erblicke.[73]) Die Antwort des Blinden beweist, daß ihm die mit normalem Sehen verbundene Unterscheidungsgabe abgeht. „Ich erblicke die Menschen, denn ich sehe (Leute) wie Bäume umherwandeln." An dieser sicher ursprünglichen Fassung der Aussage des Blinden ist nichts zu ändern.[74]) Der Blinde ruft erstaunt, daß er die Menschen sehe, und begründet dieses Urteil damit, daß er sagt, er sehe Wesen wie Bäume umherwandeln. Die Baumähnlichkeit — Stamm und Krone erinnern an die Gliedmaßen, Rumpf und Kopf — einerseits und die Tatsache des Umhergehens anderseits bestimmen ihn zu jener Schlußfolgerung. Aber eben sein Unvermögen, die Menschen, abgesehen von dem einen Moment der Selbstbewegung, von Bäumen zu unterscheiden, beweist auch, daß seine Sehkraft noch nicht mit Klarheit verbunden ist. Es liegt wie ein Schleier auf seinen Augen. Darum bedarf es einer abermaligen Handauflegung auf die Augen. Nun erst sieht er alles klar und deutlich an: *ἐνέβλεπεν*[75]) *τηλαυγῶς*[76]) *ἅπαντα* — das ist sein ihm bleibendes Vermögen, Impf. Voraussetzung dafür war zunächst dies, daß er gerade hindurch sah, *διέβλεψεν*, Aor., die Schleierhülle durchbrechend, sodann, daß sein ganzer körperlich-geistiger Zustand in das normale Verhältnis wiederhergestellt wurde: *ἀπεκατέστη*[77]) (nicht *ἀποκατεστάθη* oder *ἀπεκατεστάθη* wie 3, 5. Zum Verb. vgl. 3, 5; 9, 12). Der Geheilte wird von Jesus nach Hause geschickt und ausdrücklich angewiesen,

---

[72]) *ἐξήνεγκεν* (ℵBCLΔ) markiert die Hilflosigkeit des Unglücklichen; *ἐξήγαγεν* haben AD usw. Vgl. die Varianten *φέρουσιν* und *ἄγουσιν* 15, 22 sowie *οἴσει* und *ἀπάγουσιν* (so D) Jo 21, 18.

[73]) *βλέπει* (ℵ A L usw.) und nicht *βλέπεις* (Ti^7 mit B C D^{gr} Δ, S^s) ist zu lesen.

[74]) So lesen ℵ A B C* L M^{text} usw. Schon früh beseitigte man, weil man sich in die eigentümliche Reflexion des Blinden nicht hineinzufinden wußte, das *ὅτι* und *ὁρῶ*: D it rg $S^s S^1 S^3$ u. a. Auch Rec. Elzev. 1633 bietet die verkürzte LA. Letzterer schließt sich auch Blaß an.

[75]) *ἐμβλέπειν* Mr 10, 21. 27; 14, 67; Jo 1, 36. 42.

[76]) *τηλαυγῶς* $ℵ^c$ A B D, öfter bei LXX: hell aus der Ferne; *δηλαυγῶς* ℵ* C L.

[77]) so mit ℵ B C L Δ.

daß er nicht in das Dorf hineingehen soll. Er scheint Familienvater gewesen zu sein und soll zuerst den Seinen verkündigen, was ihm Großes zu teil geworden, vgl. 2, 11; 5, 19. Sofortiges Verweilen unter einer neugierigen, irdisch gesinnten Menge möchte ihm für Leib und Seele verhängnisvoll werden. Wahrscheinlich soll der Blinde hier als Typus derer gelten, welche, so lange sie nicht unter der Erlöserwirksamkeit Jesu stehen, geistlich blind sind, und welche auch unter der Einwirkung der Kraft und Gnade des Herrn nur stufenweis in ihrer Erkenntnis fortschreiten, mögen sie auch noch so sehr vom Herrn mit seelsorgerlicher Weisheit und Liebe umfaßt worden sein, wie die Jünger.

Eine 2. Reihe von 7 Erzählungsstücken hat 8, 26 ihr Ende und damit der III. Hauptabschnitt des Buches. Auch in dieser Reihe sehen wir Jesum sich insbesondere seinen Jüngern widmen. Er zieht kreuz und quer mit ihnen im Norden des heiligen Landes umher und meidet ein längeres Wirken an den altgewohnten Stätten am Westufer des Sees Genezareth. Die Auswahl der Erzählungen scheint der Evangelist aber besonders unter dem Gesichtspunkt getroffen zu haben, daß die Jünger für ihren künftigen Beruf unter den Heiden tüchtig gemacht werden sollten.

IV. Abschnitt: Vom Messiasbekenntnis der Jünger bei Caesarea Philippi bis kurz vor der Ankunft in Jericho 8, 27—10, 45.

A. 1. Reihe: letzte Wirksamkeit Jesu im Norden 8, 27—9, 50.

1. Das Jüngerbekenntnis bei Caesarea Philippi (8, 27—30; vgl. Mt 16, 13—20; Lk 9, 18—21).

Ohne Zweifel haben wir es hier mit einem Höhepunkt in der Geschichte Jesu zu tun. Die Auswahl der Jünger, ihre Aussendung, ihr großes Bekenntnis gleichen drei Bergen: der eine ist jedesmal höher als der andere. Die Apostel, welche, wie wir von 6, 6 ff. an gesehen, vom Herrn vom Volk besondert und in eine Seelenpflege esoterischer Art genommen worden sind, sollen sich durch ein

lautes und unumwundenes Bekenntnis zu dem oberflächlich urteilenden Volk in Gegensatz stellen. Wie zu Beginn des vorigen Abschnitts, nachdem die erstmalige Aussendung der Jünger erzählt war, der Leser mit dem Urteil der Leute und des Herodes über Jesu Person bekannt gemacht war, so soll er nunmehr hören, welches Urteil die Jünger selbst über ihren Meister fällten. Diese Urteilsfällung geschieht so, daß der Herr selber es ist, welcher die Apostel dazu veranlaßt. Jesus und seine Jünger, so hören wir, seien ausgezogen — woher, wird nicht gesagt; wir nehmen an, aus dem Stadtgebiet von Bethsaida — und hätten sich in die zum Stadtgebiet von Caesarea Philippi gehörenden Dorfschaften begeben (*εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου,* so Mr; Mt: *εἰς τὰ μέρη Κ. τ. Φ.*; bei Lk bleibt der Schauplatz unbestimmt; er schließt das Jüngerbekenntnis an die Geschichte von der Speisung der 5000; s. o. S. 193, Anm. 100). Der Herr befand sich im äußersten Norden des heiligen Landes unweit des alten Dan (Laïs) am Fuße des schneebedeckten Hermon, nahe der Jordanquelle. Die Gegend war wesentlich heidnisch. Schon der Name der Landschaft, Paneas, *Πανεάς*, von *Πάνειον*, Panium, dem Namen eines dem Hirtengott *Πᾶν* geweihten Heiligtums hergenommen, erinnerte an heidnischen Götzendienst.[78]) Früher im Besitz des Zenodorus, wurde jene Landschaft von Augustus Herodes dem Großen geschenkt. Der prachtliebende König ließ dicht bei der Pan-Grotte einen herrlichen Augustustempel aus weißem Marmor aufführen. Philippus erbte das Land nach seines Vaters Tode und baute den Ort zu einer ansehnlichen Stadt aus: daher der Ausdruck Caesarea Philippi im Unterschiede von Caesarea Palästina oder maritima. „Auf dem Wege", so berichtet Mr ausdrücklich, habe der Herr sich mit einer Frage an seine Jünger gewandt: „Wer sagen die Leute, daß ich sei?" eine Frage, welche unbegreiflich wäre, wenn sie von Jesus in dem Sinne gestellt wäre, als wenn er sich in eigentlichem Sinne, d. h. als ein der Volksstimmung Unkundiger, hätte belehren lassen wollen.[79]) Sie kann vielmehr nur in pädagogischer Rücksicht gestellt sein. Sie dient zur Vorbereitung einer zweiten, V. 29. Zuerst wird von den Jüngern auf die Identifikation Jesu mit dem noch in aller Munde lebenden, kürzlich hingerichteten Johannes dem Täufer hingewiesen. Andere halten Jesus für Elias, noch andere für

---

[78]) Das heutige Dorf Bânjâs liegt etwas weiter nordöstl. von dem alten Caesarea Philippi.

[79]) So Joh. Weiß: Die Perikope setze voraus, daß die Jünger über die Volksstimmung genauer unterrichtet gewesen seien als Jesus selber. „Er muß also eine Zeitlang die Fühlung mit ihr verloren haben, während sie, von ihm getrennt, unter der Bevölkerung lebten." Spitta (Streitfr. S. 116): „Der Herr benutzt die erste stille Situation (in der Gaulanitis), die Jünger über das auszufragen, was sie in der Tat besser wußten als er."

irgendeinen der Propheten (vgl. 6, 14—16). Johannes hatte von dem Messias als dem Stärkeren und Größeren, dem Geistestäufer, gesprochen, der nach ihm kommen werde, zu dem er in einem tieferen und niedrigeren Verhältnis stehe als ein Sklave zu seinem Herrn (1, 7. 8). Er sollte dem Messias als Wegbereiter dienen, er hatte über Jesus bei seiner Taufe das Himmelszeugnis von seiner Gottessohnschaft vernommen. Auch von Elias wurde gelehrt, daß er dem Messias zuvorkommen solle. Beide Männer waren in einer Zeit schwerer Prüfung einem das Volk zu heidnischem Wesen verführenden König entgegengetreten, der eine in längst vergangenen Tagen dem Ahab, der andere erst jüngst dem Herodes. Als dritte Meinung hören wir die derjenigen, welche Jesum als *εἷς τῶν προφητῶν* ansahen (vgl. 6, 15); Jeremias wird bei Mt noch als Beispiel aus dieser Gruppe erwähnt. Wahrlich, in der Person und Gestalt nicht geringer Männer sollte Jesus nach diesen Volksmeinungen erschienen sein, selbstverständlich so, daß sie durch irgendwelche göttliche Kraftwirkung von den Toten erstanden waren. Indem es nun dem Herrn darauf ankommt, im Gegensatz dazu eine offene Aussage seiner Apostel über seine Person und Sache herbeizuführen, richtet er die Frage an sie: „Ihr aber, was sagt ihr, daß ich sei?“, worauf Petrus die Antwort gibt: *σὺ εἶ ὁ Χριστός.*[80]) Die kurze Darstellung, welche Mr uns vom Verlauf der Vorgeschichte und Geschichte Jesu gibt, will hier durch die anderweitigen evangelischen Nachrichten ergänzt werden. Es versteht sich, daß die Leser unseres Evangelisten mitten im vollen Strome christlicher Lehrunterweisung standen. Waren sie in Rom, so konnte ihnen z. B. der Römerbrief nicht ganz unbekannt sein. Petrus hat Johannes Jesum als den Christus bezeugen gehört (Jo 1, 19ff. 40). Er hat auch Jesum bis dahin genugsam ver-

---

[80]) Spitta a. a. O. 117ff., welcher annimmt, daß bei Lk die ursprüngliche Form der Geschichte am meisten durchblicke, stellt die Fragen Jesu V. 27 u. 29a in engste Verbindung mit V. 30: *τίνα με λέγ. οἱ ἄνθρ. εἶναι; . . . ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;* einerseits, und anderseits: er bedrohte sie, *ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.* Jesus erkundige sich „nicht danach, wofür ihn das Volk hält, sondern wie es von ihm redet“. Ebenso meine der Herr: „wie redet ihr unter dem Volke über mich, nicht aber: für wen haltet ihr mich?“ Die Jünger hätten bei ihrer ersten Missionspredigtreise 6, 12f. ohne Zweifel auch Jesum als den Messias verkündigt. Bei Lk soll in der Antw. des Ptr *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ,* wo man ergänzen müsse: „wir sagen“, der Sachverhalt noch einigermaßen klar vorliegen; bei Mr, noch mehr bei Mt, sei aus dem ursprünglichen Vorgang eine feierliche Messiasproklamation Jesu durch die Jünger geworden. Aber hätte der Herr die Frage V. 29 in dem v. Spitta gefundenen Sinne gemeint, so hätte er ein anderes Verbum als *λέγειν* wählen müssen, etwa *κηρύσσειν, λαλεῖν, ἀγγέλλειν.* Es steht eben nicht da, was Spitta unbedachtsamerweise in die Feder schlüpft: „Dieses ihr Reden (Spitta meint das berufliche Reden) verbietet ihnen Jesus absolut: *μηδενὶ λαλεῖν τοῦτο*“. Zu schweigen von inneren Unmöglichkeiten, auf die Spittas Auffassung führt.

standen, um zu erkennen, daß Jesus von den Tagen seines öffentlichen Auftretens an sich als Messias gewußt hat; und selbstverständlich hat Petrus, haben auch die übrigen Jünger Jesum längst als Messias erkannt (Jo 1, 41 ff.). Die ganze Geschichte Jesu bliebe ohne diese Voraussetzung unbegreiflich. Aber allerdings, was entweder nur als latentes Überzeugungsgeheimnis in ihrer Brust verschlossen war oder nur selten über ihre Lippen kam, sollte einmal feierlichst und aufs bestimmteste sowie im Gegensatz zu falscher Meinung ausgesprochen werden. Der Herr mußte, wenn er so fragte, ohne alle Zweifel der Antwort, die dann erfolgte, sicher sein. Wie ein Gemeindepastor, der die Konfirmanden unterwiesen hat und längst weiß, daß sie Kenntnis der christlichen Heilswahrheit, besonders Erkenntnis von der Person und dem Werk des Erlösers besitzen, doch nichts Überflüssiges tut, wenn er sie schließlich in feierlich-ernster Stunde nach ihrer persönlichen Überzeugung fragt und zum Bekenntnis auffordert: so bedeutete es auch nichts Überflüssiges, wenn Jesus seine Jünger fragte, was sie von ihm hielten, und brachte es für ihn nichts Überraschendes, wenn sie so antworteten, wie es geschah. Seit längerer Zeit befindet Jesus sich auf Wegen, zwar nicht der Flucht, wohl aber des Ausweichens vor denen, unter denen er bis dahin gepredigt und Wunder getan. Er durchwandert halb- oder ganzheidnische Gegenden. Er läßt sich helfend zu Heiden herab. Die Jünger sollen darauf vorbereitet werden, daß es in seiner Nachfolge gilt, mit Israel, wenn es sein muß, zu brechen. Das auserwählte Volk hält ihn nicht für den Messias. Unter den verschiedenen Meinungen der Leute über ihn, welche die Jünger namhaft machen, findet sich diese Anschauung nicht. Es kann unmöglich der Sachverhalt der gewesen sein, daß sich niemals größere Volksmassen für Jesum als „den Christus“ begeistert hätten. Wenn das Volk schon das Haupt Johannes des Täufers mit dem Glorienschein messianischer Würde zu umgeben suchte, so daß Johannes starken Widerstand tun mußte (Lk 3, 15 ff.; Jo 1, 19 ff.; 5, 33); wie viel mehr wird Jesus von Nazareth, der nicht bloß gewaltig lehrte, sondern auch, im Unterschied von Joh, eine ausgedehnte und vor nichts zurückweichende Wundertätigkeit übte (Jo 10, 41), beim Volke die Meinung erweckt haben, er sei der König, auf den die religiösen und politischen Hoffnungen sich richteten. Freilich hören wir im Evangelium Mr bis dahin nicht ausdrücklich davon. Überhaupt ist uns Jesus bisher nie ausdrücklich unter der Benennung „Christus“ begegnet, wenn wir von der Überschrift 1, 1 absehen, aus welcher die Leser erkennen konnten, daß sie das Evangelium Jesu, „des Christus“, zu hören bekommen sollten. Denn 1, 34 ist das *Χριστὸν εἶναι* unecht (s. z. d. St.); und wäre es echt, so würde es auch nicht irgendwie die Meinung eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen oder

gar des Volkes widerspiegeln, sondern vom Wissen der Dämonen handeln. Anderseits haben wir um so öfter von Jesus als dem Sohne Gottes gehört. Gottes Stimme vom Himmel herab proklamiert ihn als solchen, nicht als einen, der es jetzt erst werden soll, sondern der es schon ist, bei der Taufe. Als eine wiederholt vorgekommene Tatsache wird uns berichtet, daß die unreinen Geister, wenn sie von Jesus ausgetrieben werden, schreien: „du bist der Sohn Gottes" (3, 11). 5, 7 schreit der Tobsüchtige im Lande der Gergesener: „Jesus, du Sohn des Höchsten (*τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*)." Die Begriffe „Messias" einerseits und „Sohn Gottes" anderseits wollen nicht miteinander vermischt oder identifiziert werden. Jesus heißt Christus nach Seiten der Berufsaufgabe, die er erfüllt, und der Herrscherstellung, die er als König des messianischen Reiches einnimmt, gesalbt vom Geiste Gottes; Sohn Gottes aber nach seinem göttlichen Ursprung und seiner Herkunft nicht von unten, sondern von oben (Jo 8, 23; 3, 31). Dabei bleibt zunächst undeutlich, wie dieser Ursprung zu denken sei. Aber indem Jesus doch nicht ein Sohn Gottes ist, wie andere Fromme auch, wie es das Volk Israel insgesamt als Heilsvolk ist, sondern der Sohn Gottes, wird sein Verhältnis zu Gott und sein Urprung aus Gott als einzigartig gekennzeichnet. Man wird sagen dürfen, daß Jesus von Nazareth nicht als Christus hat gelten wollen, ohne zuvor und zugleich Gottes schlechthin einzigartiger Sohn sein zu wollen. Der vom Herrn geheilte Dämonische oder vielmehr der aus ihm redende Geist bekennt: ich weiß wohl, wer du bist, der Heilige Gottes (1, 24). In dem *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* erscheinen beide Momente vereint. Es will aber noch einmal hervorgehoben sein, daß Jesus, obwohl nach Mr zuerst öffentlich von den Dämonen als der Sohn und der Heilige Gottes bekannt, doch an diesem Bekenntnis kein Wohlgefallen bezeugt. Nicht als ob er die Substanz dieser Aussage in Abrede stellen wollte, sondern so, daß man sieht: er will darum nicht von Dämonischen mit jenem Bekenntnis gefeiert werden, weil sie nicht aus eigenem, sondern in der Kraft eines fremden Bewußtseins reden. Darum verbietet ihnen der Herr so zu reden (1, 34; 3, 12). Von vernünftigen Menschen will er so bekannt werden, aber von solchen, die den einzigartigen Wert seiner Persönlichkeit erkannt haben, welche es nicht verdrießt, auf die Gunst des Volksganzen und auf Volksideale zu seinen Gunsten und für sein Lebensideal zu verzichten. Als solcher Bekenner erscheint Petrus,[81]) selbstverständlich im Namen der Zwölf, ja wir werden annehmen dürfen, daß nach Meinung des Erzählers

[81]) Euseb. dem. evg. III, 5, 89 ff. hebt hervor, daß Ptr, welcher das, was Mr schreibe, bezeuge, an dieser Stelle aus großer Bescheidenheit das Lob und die Verheißung, womit Jesus ihn geehrt (Mt 16, 17 ff.), verschwiegen habe.

in das ὑμεῖς auch die eingeschlossen sind, welche sonst hin und her im Volk sich im Glauben an Jesus als den Messias mit den Zwölfen eins wußten. Es scheint, als wenn nach dem ersten Rausch der Begeisterung für Jesum als den Messias ein Nachlassen, ein Erkalten dieser messianischen Glutstimmung eingetreten sei, in dem Maße, als Jesus sich selbst gegenüber ihrem ungeistlichen messianischen Erwarten und Handeln reserviert hielt.[82]) Daß Petrus ihn bei Mr schlechtweg als ὁ Χριστός benennt, schließt natürlich nicht aus, daß er ihn auch zugleich als den Sohn des lebendigen Gottes (Mt) oder, wie Lk die Fassung gibt, als den Christus Gottes bekannt hat. In welchem Sinne das Messiasbekenntnis, welches Petrus hier ausspricht, gemeint sei, darüber wurden die Leser durch die διδάσκαλοι ihrer Gemeinde nicht in Zweifel gelassen. Wenn bei einigen Textzeugen sich der Zusatz findet: der Sohn Gottes (ℵ L b S[hr] S[1]), der Sohn des lebendigen Gottes (C), so gehören sie nicht zum ursprünglichen Text. Von dem Eindruck, den das entschiedene, fest und sicher abgelegte Bekenntnis Petri auf den fragenden Herrn gemacht habe, lesen wir nichts. Dagegen berichtet uns der Erzähler, daß der Herr die Jünger bedroht habe, sie sollten niemandem von ihm, von ihm nämlich als dem Messias, sagen (V. 30). Dieses Verbot mag zunächst befremden. Aber das folgende Stück hilft über dieses Befremden hinweg.

2. **Die erste Leidensverkündigung** (8, 31—33; vgl. Mt 16, 21—23; Lk 9, 21. 22).

Alle drei synoptischen Evangelien schließen an das Messiasbekenntnis des Petrus die erstmalige Leidensverkündigung Jesu an seine Jünger. Mt markiert den Zusammenhang zwischen beiden Stücken durch ein gewichtiges ἀπὸ τότε, Lk aber verknüpft jenes Bedrohen und Verbieten, sie sollten Jesu Christussein nicht bekannt machen, so eng mit der Leidensvoraussagung, daß er letztere partizipialisch mit einem εἰπών anfügt. Und in der Tat, darum sollen sie sich jenes Schweigen auferlegen, weil er zuvor den Weg

[82]) Zu scharf drückt diesen Gedanken B. Weiß aus (Leben Jesu II, 249): „Die Szene bei Caesarea Philippi kann nicht so verstanden werden, als ob das Volk Jesum noch nicht für den Messias hielt und die Jünger jetzt erst zur Erkenntnis seiner Messianität kommen, sondern nur so, daß das Volk ihn nicht mehr für den Messias hielt, während die Jünger an diesem Glauben festhielten." Dieses Nichtmehr wird wenigstens im Text gar nicht angedeutet. Und welches Ereignis in der Geschichte Jesu sollte das Volk in seinem Glauben erschüttert haben? Vgl. Spitta, a. a. O. 125f., welcher manche treffende Bemerkung gegen diejenigen vorbringt, die leugnen, daß Jesus sich von vornherein als Messias gewußt habe, und daß gar seine Jünger diese Erkenntnis besessen hätten.

des Leidens und Sterbens gehen muß. Das recht zu verstehen, dazu sind die Jünger aber noch gar nicht fähig. Wenn sie in Jesus den Gesalbten Gottes sehen, so schauen sie ihn lediglich als den bald mit herrlicher Krone geschmückten König Israels, gewiß nicht, wie man den Jüngern vielfach schuld gibt, in grobfleischlichen Zügen, gegürtet mit dem Schwerte, die Römer niederzwingend in blutiger Feldschlacht: darüber sind sie hinaus. Aber daß der messianische König, dessen Ursprung schlechthin in Gott wurzelt, leiden und sterben und dann nach seiner Auferstehung für kürzere oder längere Frist der Welt unsichtbar sein und inzwischen seinem Reiche Bahn machen werde durch die Wirksamkeit seiner Jünger, das alles war ihnen wie der Edelsten unter Israel verborgen. Wie hätten sie also schon jetzt Lehrer von der Christusschaft Jesu sein können? Darum hebt auch Mr ausdrücklich hervor, der Herr habe begonnen, sie darüber zu belehren, *διδάσκειν*, daß der Menschensohn leiden müsse. Diese Selbstbezeichnung Jesu begegnet uns nach 2, 10. 28 hier zum erstenmal wieder; sie paßt aufs beste zu den Prädikaten: der eben als Christus Bekannte hört nicht auf, Mensch, wenn auch der höchste, darum auch leidensfähig zu sein. Es ist ein göttliches *δεῖ*, welches über ihm schwebt (vgl. 9, 11; 13, 7. 10). Und zwar muß er von den höchsten geistlichen Autoritäten Israels, den Ältesten, den Hohepriestern, den Schriftgelehrten, also dem Hohen Rat, verworfen werden, dazu getötet werden und nach drei Tagen[83]) auferstehen. Das *ἀποδοκιμασθῆναι* ist Mr (und Lk; auch Lk 17, 25) eigentümlich; Mt hat es nicht. Es handelt sich also um eine Entscheidung, welche der Hohe Rat über den Wert oder Unwert seiner, des Menschensohnes, Person abzugeben haben wird.[84]) Wie unprobehaltiges Silber (Jer 6, 30) wird er abgetan werden, und zwar mit der äußersten Strafe wird man ihn belegen, dem Tode. Bedeutsam ist nun, wenn Mr V. 32 ausdrücklich hervorhebt, er allein von allen Evangelisten: *καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει*:[85]) unverhüllt, frank und frei, so daß jedes Mißverständnis ausgeschlossen war[86]) (vgl. Jo 7, 13. 26;

[83]) Dafür bei Mt und Lk *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Dieselbe Differenz auch 9, 31; 10, 34. Sie betrifft selbstverständlich nur die Form, nicht die Sache.

[84]) Dasselbe Verb. mit Vorliebe von Christo gebraucht als dem Baustein, „den die Bauleute verworfen haben“, Ps 118, 22; vgl. Mr 12, 10 (= Mt 21, 42; Lk 20, 17; 1 Pt 2, 4. 7; sonst im NT noch Hb 12, 17 von Esau; vgl. LXX Jer 6, 30; 7, 28; 14, 19. 31, 36; Weish. 9, 4.

[85]) k bietet: et cum fiducia sermonem loqui, wobei loqui wohl nicht zu oportet, sondern zu coepit V. 31 zu ziehen ist. Denn welchen Unsinn ergäbe doch der Satz: „er muß . . . auferstehen und das Wort mit Offenheit reden“ (gegen Merx)! S^s übers.: „und offen wird er das Wort reden“. Es mag *λαλῆσαι* in einzelnen codd. geschrieben gewesen sein, das S^s für *λαλήσει* nahm. Dies ist mir wahrscheinlicher, als daß S^s *λαλεῖν* oder *ἐκλαλεῖν* gelesen hätte (Burkitt, Evg. da-Meph. II, 240). Ähnlich Diat. arab.

[86]) Spitta (a. a. O. 113 ff.) hält diesen Satz für einen Bestandteil der

10, 24; 11, 14; 16, 25. 29; 18, 20), aber auch mit persönlicher Redefreudigkeit, ohne einen Anflug von Bangigkeit und Menschenfurcht (vgl. z. B. AG 2, 29; 4, 29. 31; Hb 4, 16: μετὰ παρρησίας) redete der Herr so. Diese Bemerkung soll offenbar dartun, daß, wenn Jesus bei dieser Belehrung nicht verstanden worden sei von seinen Jüngern, die Schuld nur auf ihrer, nicht auf Jesu Seite zu suchen sei. Anderseits liegt darin angedeutet, daß es dem Herrn etwas Gewohntes war, in Parabeln oder in einer den wahren Sinn verhüllenden und zum Nachdenken reizenden Form zu reden (vgl. 4, 34; 8, 15; Jo 16, 25. 29). Um so unbegreiflicher erscheint nun die völlige Unfähigkeit der Jünger, Jesum zu fassen, um so begreiflicher freilich auch jenes Schweigegebot Jesu. Nicht dies ist ihnen befremdlich, daß ein frommer Mensch leiden und sterben und später einmal — wahrscheinlich fassen die Jünger das „nach drei Tagen" im Sinne von: nach etlicher Zeit (vgl. Lk 13, 32 f.) — auferstehen werde, sondern daß das alles Jesu als dem Messias begegnen werde. Widerfährt ihm das dennoch, so werden sie zwar die Meinung, daß er ein Märtyrer für seinen Glauben geworden sei, wie etwa Joh der Täufer, nicht preisgeben, aber als Christus werden sie ihn dann nicht mehr ansehen können. Und Christus ist er doch! So verstehen wir, wie Petrus ihn auf die Seite nahm und ihm hart zuzusetzen, ja geradezu Vorwürfe zu machen anfing.[87]) Das ἤρξατο ἐπιτιμᾶν hier V. 32b entspricht dem ἤρξατο διδάσκειν V. 31, ohne daß die Meinung wäre, Petrus habe solches bei einem Jünger doch auffälliges und tadelhaftes Verhalten später wiederholt. Jesus weiß, daß Petri ablehnende und abmahnende, von völligem Unverständnis der Sache Gottes, die der Herr zu führen hat, zeugende Stimme nur das Urteil aller Jünger wiedergibt (vgl. V. 33 Anfang). Er fühlt aber auch den Stachel einer Versuchung, einer satanischen Versuchung; soll er dem Gelüsten der Pharisäer und der Menge nachgeben, soll er durch Schauwunder und Herrlichkeitsgepränge sich alsbald zu glänzendster Königsherrschaft emporschwingen? Darum redet er zwar Petrus, aber eigentlich den aus ihm herausredenden Satan an: er, der Satan, möge hinter ihn weichen, sintemal er nicht darauf aus sei, was Gottes Sache betreffe, sondern auf das, was Sache der Menschen

---

„synoptischen Grundschrift". In dieser habe sich V. 31 ff. an V. 27a angeschlossen: nicht um ein vertrauliches Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern habe es sich bei seiner Leidensankündigung gehandelt, sondern um eine in der Öffentlichkeit vor allem Volk besprochene Angelegenheit. Die Reihenfolge der Ereignisse in der Grundschrift sei gewesen: Herodesperikope, die Perikope von Jesu Entweichen aus Galiläa (Mr 6, 30 f.; Lk 9, 10 f.), die vom Gespräch Jesu mit den Jüngern in Bethsaida (gemeint ist das nach Spitta fälschlich so genannte Bekenntnis bei Caesarea Philippi, vgl. Lk 9, 10 fin. u. 18) und endlich die Perikope von der Leidensnachfolge.

[87]) V. 32b hat Ss in folgender Gestalt: Simon Petrus aber, Mitleid mit ihm zeigend (oder: seiner schonend), sprach zu ihm: das sei ferne von dir!

sei. Schärfer konnte Jesus nicht antworten. Aber auch davon wird gelten, was Rm 8, 6 f. zu lesen ist: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.* Die Menschen als solche sind *πονηροί* Lk 11, 13. Petrus hat nichts auf die scharfe Entgegnung Jesu geantwortet. Das war groß an ihm. Erst recht haben die anderen Jünger geschwiegen. Alle beugen sich, wenn auch nicht innerlichst überzeugt und noch nicht in klarer Erkenntnis der Sachlage, unter die übermächtige Autorität Jesu. Sie werden trotz allem nicht irre an ihm als dem Christus. Sie trauen es seiner Macht, Weisheit und Liebe zu, daß er alles wohl ausrichten werde.

3. Selbstverleugnung tut not (8, 34—9, 1; vgl. Mt 16, 24—28; Lk 9, 23—27).

Was nun folgt, kann sich nicht unmittelbar an das, was eben geschehen und gesagt ist, angeschlossen haben. Denn wir lesen, daß Jesus die Volksmenge zusamt seinen Jüngern herbeigerufen und zu ihnen die Worte gesagt habe, welche wir des weiteren hören. Aber ohne innere und sachliche Beziehung zum Vorigen stehen diese Worte doch nicht. Denn sie handeln von den Pflichten, welche demjenigen erwachsen, welcher Jesu Nachfolger sein will. Jesus befindet sich allein; selbst seine Jünger sind nicht bei ihm. Nun ruft er das Volk mit ihnen herbei (anders 7, 14, wo die Jünger beim Herrn waren und Jesus nur das Volk herbeirief). Der Evangelist würde sich nicht so ausdrücken, wenn es ihm nicht darauf ankäme, hervorzuheben, daß die folgende Belehrung gerade auch dem Volke gelten sollte. Ob der Herr nach jener ihm als satanisch vorkommenden Zumutung Petri, er solle den Weg des Leidens und Sterbens vermeiden, sich zum Gebet zu Gott seinem Vater zurückgezogen und mit ihm ein verborgenes Zwiegespräch gehalten hat? Wir wissen es nicht. Jedenfalls bewegt sich der Herr in dem durch das Jüngerbekenntnis und durch die erste Leidensverkündigung und ihre Aufnahme seitens der Jünger gegebenen Zusammenhang. Nicht bloß die Jünger, nein alle sollen es hören (vgl. Lk *πρὸς πάντας*, dagegen Mt bloß *τοῖς μαθηταῖς*). Christusbejahung fordert Selbstverleugnung. Wer an seiner Glorie teilhaben will, muß mit ihm sterben; oder wie es hier heißt: wer ihm dauernd nachfolgen will (Praes.), der muß sich darüber klar sein, daß er vorher mittels eines energischen Entschlusses (Aor.) einen Akt der Selbstverleugnung[88]) zu vollziehen und sein Kreuz

———

[88]) *ἀπαρνησάσθω ἑαυτον*: charakteristischer Ausdruck des NT; vgl.

aufzuheben hat. Wenn der Herr hier Selbstverleugnung fordert, so geht dies noch über das hinaus, was bei Lk 14, 33 zu lesen ist: „Wer nicht absagt allem, was er hat, kann nicht mein Jünger sein". Schlechthiniges Aufopfern der selbstischen, auf die Selbstexistenz gerichteten Wünsche und Ansprüche fordert der Herr; und selbst wenn der Kreuzestod droht oder etwas Ähnliches, so darf der Jünger Jesu sich nicht scheuen, sein Kreuz zur Richtstätte zu tragen. Der Sinn ist klar: der Jünger Jesu soll, so schwer es ihm auch erscheinen mag, selbst das teuerste Gut, sein Leben, aufzugeben bereit sein, und mag diese Dahingabe mit der furchtbarsten Qual und der ärgsten Schmach verbunden sein, wie der Kreuzestod.[89]) Es versteht sich, daß Jesus hier selber als einer, der in höchstem Maße Selbstentsagung geübt hat, und als Kreuzträger vorgestellt ist. Freilich, wird der Meister danach auferstehen (V. 31), so winkt auch den Seinen das gleiche Los. Sie folgen ihm ja. Es handelt sich um den in schneidender Schärfe betonten Gegensatz des an den gegenwärtigen leiblichen Organismus gebundenen und des denselben überdauernden und überragenden Lebens, V. 35. Wer das eine erhalten will, muß das andere verlieren. Daß dabei Bekenntnis oder Verleugnung der Person Jesu im Spiele ist, versteht sich von selbst, wird aber noch ausdrücklich im zweiten Gliede hervorgehoben: *ἕνεκεν ἐμοῦ*. Während aber Mt und Lk sich mit diesem Hinweis auf die Person Jesu begnügen, was auch sach- und sinngemäß ist, so fügt Mr noch hinzu: *καὶ τοῦ εὐαγγελίου*, worin man mit Recht eine Art praktischer Auslegung und Anwendung des gesetzten Falles auf die Verhältnisse der Leser gesehen hat. Das Ev oder die frohe Botschaft, welche den Lesern verkündigt war, bildete für sie die Stimme des zum Himmel erhöhten Herrn. So verhielten sie sich zum Herrn,

---

Jes 31, 7 LXX: *ἀπαρνηθήσονται οἱ ἄνθρ. τὰ χειροποίητα* (מאס). Demosth. 21, 189: *τοὔνομα*, ablehnen. Thuc. 6, 56: *τὴν πείρασιν*.

[89]) Allerdings ist der Kreuzestod eine heidnische Strafe. Hat Jesus schon damals von sich selbst weissagen wollen, daß er den Kreuzestod sterben werde? Von der Auslieferung an die Heiden ist erst 9, 31; 10, 33, vgl. Jo 12, 33; 18, 32 die Rede. Aber warum sollte Jesus nicht schon vorher, an unserer Stelle, auf die nähere Art seines Todes haben hindeuten wollen und können? Anderseits bleibt die Rede in einem gewissen Halbdunkel. Es mag sich um eine den ersten Hörern besser als uns verständliche Symbolik gehandelt haben. Daß hier der Evangelist die Worte Jesu mit den Farben der Gemeinde übermalt habe, vermögen wir nicht zu glauben. Gegen Er. Klstm. u. a.; auch gegen Spitta (a. a. O. 109f.), welcher annimmt, der Herr habe hier ursprünglich nicht vom Kreuztragen, sondern vom Tragen einer Last, *φορτίον*, geredet, im Sinne von Mr 6, 8; Lk 9, 3: die Jünger dürfen bei ihren Evangelisationsfahrten auf das drückende Gepäck verzichten, da sie auf die Gastfreundschaft der Leute rechnen können; hier aber fordere der Herr von allen seinen Jüngern eine Selbstverleugnung, die sie befähige, um seinetwillen sich aller Bequemlichkeit zu entschlagen, vgl. Lk 14, 27; Mt 10, 38; Lk 9, 57—62.

wie sie sich zum Ev stellten. Der Zusatz wäre sinnlos, wenn des Evs Summa nicht die gewesen wäre: Jesus ist Christus; Jesus, der Gestorbene und der Auferstandene. Jene Mahnung nun, dem Herrn so nachzufolgen, daß man sich des schrecklichen Tausches bewußt ist, den man auf sich selbst herabbeschwört, wenn man das leibliche Leben zu erhalten sucht, und umgekehrt, wird mit der die Antwort in sich schließenden rhetorischen Frage begründet V. 36: was es denn doch einem Menschen nütze — das Praes. ist zeitlos; bei Mt Fut. und Pass.: *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος,* Lk: *ὠφελεῖται* —, die ganze Welt (vgl. 14, 9; 16, 15; Rm 1, 8; Mt 4, 8; Jo 18, 36) zu eigen zu gewinnen und seines Lebens, des wahrhaftigen nämlich, verlustig zu gehen? Denn — so lautet eine zweite Frage V. 37 — was[90]) kann ein Mensch als Tausch- oder Kaufpreis für seine Seele[91]) geben? Wohin und in wessen Gewalt die Seele, wenn sie verloren wird, gerate, ob und wie etwa doch noch, wenn auch der Mensch seinerseits kein Lösegeld zahlen kann, eine Loskaufung möglich sei, sagt unsere Stelle nicht. Wie man aus dem folgenden Verse (38) ersieht, wird die definitive Entscheidung über Verlust und Erhaltung des Lebens von dem Urteil Jesu selbst abhangen und wird erfolgen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen heiligen Engeln erscheint. Jene Verleugnung des eigenen Selbst, welche der Herr von seinen Jüngern fordert, ist ein mutiges Bekenntnis zu seiner Person; die Wahl aber des leiblichen Lebens und die Preisgabe des ewigen ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß man sich seiner und seiner Worte (vgl. V. 35: *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου*) „unter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht“ schämt. Der Herr sieht die *δειλία* voraus (2 Tm 1, 7; Off 21, 8: *τοῖς δειλοῖς . . . τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ*). Vgl. Rm 1, 16: *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον.* 2 Tm 1, 8: *μὴ ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου* (Gen. subj.; vgl. an unserer Stelle *τοὺς ἐμοὺς λόγους*). Mt bietet den Gedanken des V. 38 in unserem Zusammenhange nicht; vgl. aber Mt 10, 33 (Lk 12, 9). Bei Lk 9, 26 fehlt der Hinweis auf die Umgebung: „dieses ehebrecherische und sündige Geschlecht“ (vgl. Mt 12, 39 u. 16, 4: *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς,* auch Jak 4, 4: *μοιχαλίδες*, als Anrede an die in Wollüste versunken gedachte Lesergruppe jener

---

90) *τί γάρ* ist zu lesen mit ℵ B L Δ q; das *ἢ τί* (D *ἢ τί γάρ,* Ss einfach „und was?“) stammt aus Mt.

91) Zum Ausdr. *ἀντάλλαγμα* vgl. LXX, 1 Kö 21, 2 (*ἀ. ἀμπελῶνος*), Hiob 28, 15 (*ἀ. αὐτῆς,* sc. *τῆς σοφίας*), Jer 15, 13 (*τοὺς θησαυρούς σου* [Israel] . . . *δώσω ἀντ.*); Ruth 4, 7; Sir 6, 15; 26, 14; 44, 17. Vgl. Rm 8, 18: *οὐκ ἄξια* (Hom. Il. 9, 401: *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον*). Zum Gedanken vgl. Ps 49, 8f.: *ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται· λυτρώσεται ἄνθρωπος; οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.* Aber auch V. 16: *ὁ θεὸς λυτρώσεται τὴν ψυχήν μου ἐκ χειρὸς ᾅδου, ὅταν λαμβάνῃ με.*

Stelle; Rec.: *μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες*). Ohne Zweifel bestimmt sich der Sinn dieses scharfen Ausdrucks zunächst dahin, daß das Israel *κατὰ σάρκα* gemeint ist, wie es sich zur Zeit Jesu darstellte. Statt sich seinem himmlischen und wahrhaftigen Ehemann, dem allmächtigen Gott, der sich Israel zum Eheweib erkoren hat, in unverrückter Treue hinzugeben, hat Israel sich buhlerisch anderen Eheherren zugewandt und ist darum, anstatt durch die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott selbst den Charakter der Heiligkeit zu bewahren, in sündliches Wesen verfallen, — nach bekannten prophetischen Bildern. Der gerade anwesende *ὄχλος*, dem neben seinen Jüngern die Rede des Herrn galt, sollte sich das gesagt sein lassen. Anderseits mußte es jedem heidenchristlichen Leser des Evs nahe genug liegen, hier an den Gegensatz der Christusgläubigen zu den Heiden zu denken (vgl. Phl 2, 15: *τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης*, 5 Mose 32, 5). Zum erstenmal in unserem Ev begegnet uns der Hinweis Jesu auf seine glorreiche Wiederkunft: welch ein erhabenes Wort! Er, der Menschensohn, welcher in allen Stücken den Menschen gleich geworden ist, nur ohne Sünde, dessen Weg durch Leiden, Verwerfung und Tod, ja Kreuzestod führt, wird sich doch am Ende als *ὁ Χριστός* beweisen: die *δόξα* Gottes oder vielmehr s e i n e s V a t e r s wird ihn wie ein Gewand umgeben, und die heiligen Engel werden sein Geleit sein. Der Menschensohn ist also zugleich in einzigartigem Sinne Gottessohn. An der Stellungnahme, welche man auf Erden zu ihm vollzieht, für oder wider ihn, ihn feige vorwerfend und sich selbst bejahend, oder aber ihn mutig bekennend und sich selbst verleugnend, hängt die Entscheidung über das Leben im vollsten Sinne des Worts ab: das jus talionis in der erhabensten, aber auch erschütterndsten Gestalt.

Unleugbar gibt dieser Gedanke einen vollgewichtigen Schluß ab. Aber der Gesichtspunkt, daß die oben nicht vergessene Verheißung von der Lebensrettung (35 b) hier nicht zum Ausdruck gekommen sei, mochte den Evangelisten veranlassen, mit *καὶ ἔλεγεν* (vgl. 2, 27; 4, 9; 7, 9) einen auf derselben Linie liegenden, vielleicht bei anderer Gelegenheit gesprochenen Ausspruch Jesu anzufügen, der eine willkommene Ergänzung zu bieten geeignet erscheinen konnte. Aufs feierlichste und gewisseste gibt der Herr die Versicherung ab (vgl. 3, 28; 8, 12): „Einige befinden sich hier und zwar unter denen, die stehen [92]) — der Herr weist mit dem Finger auf sie hin; zu den Stehenden bilden solche den Gegensatz, welche sitzen (3, 34); vgl. dagegen 15, 35: *τινὲς τῶν π α ρ εστώτων* —,

---

[92]) Das *ὧδε* gehört vor *τῶν ἑστηκότων* (Mt *τῶν ὧδε ἑστ.*, Lk: *τῶν αὐτοῦ ἑστ.*) mit B D*it nonn S5. Man verstehe, wie oben gedeutet. Die Situation ist charakteristisch erfaßt, und die Mitteilung beruht offenbar auf Augenzeugenschaft. Oder liegt ein Hyperbaton vor?

welche, was Tod ist (man beachte die Artikellosigkeit), nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes in Kraft gekommen [93]) gesehen haben werden.“ Vom Reiche Gottes ist seit 4, 11. 26. 30 nicht mehr ausdrücklich die Rede gewesen. Das Gekommensein will unterschieden sein vom Naheherbeigekommensein (*ἤγγικεν* 1, 15). Vergleicht man die Fassung des Schlußgedankens in unserem Spruch mit der bei Mt und Lk, so ist bedeutsam, daß sie bei Mt lautet: „bis daß sie sehen den Menschensohn kommen in seiner Königswürde“ (vgl. Lk 23, 42), während Lk mit Mr übereinstimmt, nur daß das *ἐν δυνάμει* bei Lk fehlt. Ursprünglich dürfte die konkrete Beziehung auf Jesum selbst sein. Der Ausspruch gehört zu denen, welche schon den Christen in alter Zeit Sorgen bereiteten: wie es denn mit der Erfüllung dieser Weissagung Jesu bestellt sei, sintemal die Wiederkunft des Herrn sich endlos hinauszuziehen drohe. Um solcher Leser willen, für die eine leichtere und doch den wesentlichen Sinn des Ausspruchs nicht beeinträchtigende Form des Ausspruchs Jesu angemessen schien, mag Mr an Stelle des Kommens Jesu als eines *βασιλεύς* das Kommen seines Reichs eingesetzt haben. Denn das war den Christen eine geläufige Vorstellung, daß in und mit der vom Pfingsttage an erschallenden Predigt des Evs sich das Reich Gottes in Kraft als wirklich gekommen dargestellt habe. Wie Pl von einer Beweisung der Gottessohnschaft Jesu „in Kraft“ spricht, die geschehen sei infolge von Totenauferweckung (Rm 1, 3 f., wobei der Gegensatz zugrunde liegt, daß Jesus im Fleischesleben wohl Gottes Sohn gewesen sei, aber Gottes Sohn in Schwachheit; vgl. 2 Kr 13, 4: er wurde gekreuzigt *ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*), und wie die Jesu nach seiner Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes eignende Sohneswürde, wie hoch auch immer, selbstverständlich doch noch eine höhere Stufe der Herrlichkeit erwarten läßt bei seiner Parusie: dementsprechend kann auch das Kommen des Königreichs Jesu als stufenweis erfolgend betrachtet werden. Schon Jesus konnte seinen Gegnern ins Angesicht sagen: das Reich Gottes ist zu euch gekommen, *ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* Lk 11, 20. Anderseits: die *βασιλεία* in ihrem Vollmaß ist ein Erbe, welches erwartet wird, ein Gut, um welches zu bitten ist. Inzwischen aber dringt dieses Reich hinein in die Welt und zwar „mit Macht“, insofern sein unsichtbarer König durch Werkzeuge, welche er sendet, Zeichen und Wunder wirkt, die Herzen erneuert und eine Gemeinde sammelt, welche seiner harret und die sündige Welt mit Erlösungs-

---

[93]) Perf. *ἐληλυθυῖαν*! Das Perf. *ἐλήλυθα* nie bei Mt, nur hier bei Mr.; dagegen bei Lk 5, 17. 32; 7, 33. 34; Jo 3, 19; 5, 43; 12, 23; 13, 1. 16. 28; 18, 37; immer in voller perfektischer Kraft; also nicht: im Kommen begriffen, sondern: gekommen.

kräften erfüllt. In diesem Sinne hat sich das Wort des Herrn allerdings erfüllt: denn einige seiner damaligen Hörer haben das Auferstehungsostern und das Kirchenpfingsten sowie die Verkündigung des Evs in der ganzen Welt (*ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* Rm 1, 8; *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* Kol 1, 6; *ἐν παντὶ τόπῳ* 1 Th 1, 8; vgl. Rm 10, 18 u. a.), bis nach Rom hin und darüber hinaus (2 Tm 4, 17: *ἵνα . . . . ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη*) erlebt. Vor der Pfingsttatsache aber war die Predigt auf Israel und Palästina beschränkt (vgl. Jo 14, 12), und das Pfingstwunder ist gegründet auf die Auferstehung Jesu von den Toten. Das Wort Jesu will in engste Beziehung gesetzt sein zu dem von Petrus und den übrigen nicht verstandenen und darum überhörten *δεῖ ἀναστῆναι* 8, 31 (vgl. 9, 10: *τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*).

4. Die Verklärung Jesu (9, 2—13; vgl. Mt 17, 1—13; Lk 9, 28—36).

Der Beginn dieses Stückes mit dem vorigen Verse (so jetzt gewöhnlich) verdankt seine Entstehung dem Umstande, daß die nun folgende Verklärungsgeschichte als Erfüllung der Weissagung Jesu aufgefaßt wurde, in welcher er einigen der anwesenden Zuhörer gewiß in Aussicht stellte, sie würden die Ankunft des Gottesreichs in Macht erleben, eine Auffassung, welche sich schon bei Clem. excerpt. e Theod. (§ 4 f.) und bei Orig. findet, auch bei Syr. sin. vorliegen dürfte, insofern hier 8, 34—9, 10 als eine deutlich nach vorn und hinten sich abhebende Perikope gekennzeichnet ist. Trotz des Bestechenden dieser Bezugnahme muß sie als unrichtig gelten. Denn 1) wäre die feierliche Ausdrucksweise Jesu: „werden den Tod nicht schmecken, bis“ usw. unverständlich, wenn er mit der Herbeikunft des Gottesreichs eine schon nach Verlauf von kaum einer Woche geschehene Begebenheit gemeint hätte; 2) es fehlt in der Verklärungsgeschichte jede Hindeutung auf das Kommen des Reiches Christi; 3) unmöglich kann ein Ereignis gemeint sein, welches nur für einen kurzen Augenblick den Herrn in Glorie strahlen läßt, während er gleich danach wieder in Niedrigkeit einhergeht und von seinem Leiden und Verworfenwerden spricht. Das Gekommensein seines Reiches in Macht setzt voraus, daß es ununterbrochen in solcher Machtentfaltung sich darstellen werde. Anderseits darf man zugeben, daß sich in der Verklärungsgeschichte eine meteorartige Vorausdarstellung der zukünftigen Herrlichkeit Jesu Christi vor den Augen und Ohren seiner Jünger zu erkennen gibt. Sie hat nicht bloß für Jesum die Bedeutung, daß er vor dem Antritt seines schweren Leidens und Sterbens Stärkung und Kraft aus den verborgenen Quellen seines überweltlichen Lebens

empfängt, sondern auch für die Jünger, daß sie in dem, was sie auf dem Berge mit und an Jesu erleben, einen beseligenden Vorausblick in den Stand tun sollen, der ihrem König, nachdem er den Weg seines Leidens und Sterbens vollendet haben wird, bevorsteht. Durch die Auferstehung wird er für immer in solche Herrlichkeit eintreten, wie sie ihn jetzt für einen Augenblick unter ihrer Augenzeugenschaft überkommt, und wiederum die Auferstehung ist die Basis des machtvollen Hereinbrechens des Reiches Gottes auf Erden. Die Bedeutsamkeit dieses Abschnittes und den sachlichen Zusammenhang mit dem Messiasbekenntnis und den darauf folgenden Stücken, die vom Leiden Jesu und von der Selbstverleugnung seiner Jünger handelten, markieren Mr und Mt durch genaue, Lk durch ungefähre Zeitangabe, jene: *μετὰ ἡμέρας ἕξ*, dieser: *μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡςεὶ ἡμέραι ὀκτώ*. Die drei von der Jairus-Geschichte bekannten Jünger (5, 37) nimmt Jesus an seine Seite (5, 40; 10, 32; 14, 33: *παραλαμβάνει*) und bringt sie, also daß sie ihm wie willenlos folgen — man beachte, daß es nicht etwa heißt *ἀνάγει,* sondern, wie auch bei Mt, *ἀναφέρει* (vgl. 7, 32; 8, 22), ein Ausdruck, welcher naturgemäß ein sachliches, kein persönliches Objekt fordert;[94]) Lk hat *ἀνέβη* — auf einen hohen Berg, abgesondert von den anderen, „sie allein“, *μόνους*, wie Mr noch besonders hervorhebt. Wo dieser Berg zu suchen sei, darüber fehlt es an jeglicher näheren Andeutung. Denn keine Silbe steht darüber zu lesen, wo der Herr mit seinen Jüngern innerhalb jener 6 Tage geweilt habe. Im 2. Petrusbrief (1, 18) nennt der Verf., sich mit den übrigen Augenzeugen zusammenschließend, den Berg *τὸ ὄρος τὸ ἅγιον*. Es scheint sich doch eine Überlieferung an den Verklärungsberg geknüpft zu haben. Der später genannte Tabor konnte selbst bei mäßiger Anstrengung innerhalb jener Frist von Caesarea Philippi wohl erreicht werden. Auch mag, obwohl er damals bebaut und mit Befestigungswerken versehen war, irgendwo ein abgelegener Platz auf der weiten Kuppe des Berges vorhanden gewesen sein, der für die 4 Männer einen einsamen stillen Aufenthaltsort bot, zumal zur Nachtzeit, an welche wir bei unserer Geschichte mit Wahrscheinlichkeit zu denken haben. Lk sagt ausdrücklich, der Herr sei hinaufgestiegen, um zu beten; und daß der Herr mit Vorliebe die schweigenden Stunden der Nacht für sein geheimnisvolles Gebetsleben wählte, wissen wir: 1, 35; 6, 46; 14, 32; Lk 6, 12. Dort nun wurde er vor ihnen, d. h. also, daß sie es mit eigenen Augen sahen (*ἔμπροσθεν* nur hier bei Mr), verwandelt, *μετεμορφώθη*. Mr und auch Mt haben kein Bedenken getragen, dies an heidnische Fabeln und magische Sprache erinnernde Wort zu gebrauchen (vgl. Mr 16, 12), während Lk sich sorgfältiger aus-

---

[94]) Bekanntlich der terminus für opfern.

drückt: ἐγένετο (ἐν τῷ προςεύχεσθαι αὐτὸν) τὸ εἶδος τοῦ προςώπου αὐτοῦ ἕτερον. Auch wenn Lk nicht geflissentlich so kommentierte, würden wir schon aus dem μετεμορφώθη schließen dürfen, daß die Andersartigkeit seiner äußeren Erscheinung, seiner μορφή (vgl. Phl 2, 6), sich vor allem im Antlitz bemerkbar machte. Aber auch an seiner Gewandung beobachteten sie eine auffallende Veränderung: „sie wurde glänzend", und zwar, wie Mr allein den Eindruck schildert, „in hohem Maße, wie ein Walker auf Erden sie nicht so weiß machen kann" (λευκᾶναι, vgl. Off. 7, 14). Der in vielen Handschriften sich noch findende andere Vergleich ὡς χιών ist wohl mit ℵBCLΔ it² als Zusatz aus Mt 28, 3 zu betrachten.[95]) Das ἐπὶ τῆς γῆς malt anschaulich den Vorgang als einen im Himmel wurzelnden. Weiß ist die Farbe des Lichts und des Lebens, des Priesters und des Siegers, des Himmels und seiner Bewohner (vgl. Off 1, 14; 19, 11. 14 u. v. a.). Der aufmerksame Leser wird von dieser weißglänzenden Farbe nicht lesen, ohne sich des zu erinnern, daß der Herr einige Tage zuvor von seinem gewaltsamen, also blutigen Tode einerseits und von seiner Auferstehung sowie von der δόξα τοῦ πατρός anderseits weissagend gesprochen hat (8, 31. 38). Des weiteren wurde ihnen Elias sichtbar mit Mose, die dann mit Jesu in austauschendem Gespräche begriffen waren. Elias wird mit Nachdruck genannt, und Mose erscheint mehr als sein Begleiter (anders Mt und Lk: Mose und Elias), wohl darum, weil nachher (V. 11 ff.) ein Gespräch über Elias folgt. Es wird weder gesagt, woran die beiden Männer den Jüngern erkennbar wurden, noch was den Inhalt ihrer mit Jesu geführten Unterredung bildete. Ohne gefragt zu sein, aber doch das, was da geschieht, zum Anlaß nehmend, ja dadurch sich zum Reden gedrängt fühlend, also daß er nicht schweigen zu können glaubt (ἀποκριθείς), mischt Petrus sich ins Gespräch: „Rabbi (Mt κύριε, Lk ἐπιστάτα), es ist schön, d. h. es trifft sich gut, daß wir hier sind, und wir wollen drei Zelte aufrichten, dir eins und Mosi eins und dem Elias eins." Ob dem Fragenden zu Mute war, als ob von dem Abbruch einer alten, von der Erbauung einer neuen σκηνή (Am 9, 11; 2 Kr 5, 1; 2 Pt 1, 14; vgl. Jo 2, 19 ff.) und vom priesterlichen Dienst (Hbr 13, 10; 8, 2. 5 u. a. Off 13, 6; 21, 3) bei jenem συνλαλεῖν die Rede sei? Und ob sich ihm damit die Vorstellung der Laubhütten, wie sie Israel in der fröhlichen Festzeit der σκηνοπηγία (5 Mo 16, 13 ff.; 3 Mo 23, 34 ff.; Jo 7, 2) bewohnte, verschmolz? Jedenfalls hielt es der Erzähler für angemessen, zu bemerken, er habe nicht gewußt, τί ἀποκριθῇ. Denn so (BC*LΔ k) und weder λαλήσει (Ti⁷ AD it^pler) noch λαλήσῃ

---

[95]) Vgl. Ap Pt frgm. 8: τὰ σώματα αὐτῶν ἦν λευκότερα πάσης χιόνος καὶ ἐρυθρότερα παντὸς ῥόδου.

(Rec., wenig beglaubigt) — Lk: *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* — noch *ἀπεκρίθη* (א Orig.) ist zu lesen. Es liegt aber kein Latinismus vor (ebensowenig 14, 40) — so Hofm. zur Stelle: Petrus habe nicht gewußt, was er antwortete; er hätte ja schweigen können —, sondern es soll hervorgehoben werden, Petrus habe, als ihn, den immer schnell zufahrenden Jünger, der mächtige Eindruck der hehren Begebenheit mit schier unwiderstehlichem Zwange zum Reden trieb, nicht gewußt, was er anderes sagen sollte (Conjunct. deliber., Blaß § 65, 1). Schrecken war über ihn gekommen und hinderte planvolle Rede. Sonst würde er gemerkt haben, daß der von ihnen geschaute Vorgang übernatürliche Herkunft und Art an sich trage. Anderseits verrät sich in der Antwort des Petrus der liebevolle, opferfreudige Sinn eines Dieners gegenüber seinem Herrn: er möchte den Augenblick festhalten und sähe darum nichts lieber, als daß die drei verklärten Männer, statt unter freiem Himmel zu weilen, in den Besitz der festen Behausung kämen, worin jeder die Bedienung je eines der glücklicherweise gerade anwesenden Jünger erfahren könnte. Die Rede Petri V. 5 ist also keineswegs unbegreiflich, wie man gemeint hat (Baur). Sie dient in diesem Zusammenhang aber auch dazu, zu zeigen, wie die Jünger noch unfähig sind, Jesum in seiner Glorie recht zu verstehen. Petrus bekommt denn auch keine andere Antwort als die, daß eine Wolke hervortrat, welche sie,[96]) nämlich die Jünger, beschattete, also, daß sie geradezu von ihr umflossen sind (vgl. Lk 9, 34: *ἐφοβήθησαν ἐν τῷ εἰςελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην*). Ausdruck und Sache erinnert an 2 Mo 40, 34. 35 (LXX 28. 29): „die Wolke verhüllte das Zelt des Zeugnisses und *δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή· καὶ οὐκ ἠδυνάσθη Μωυσῆς εἰςελθεῖν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ᾽ αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή*. Denn daß es sich auch in unserer Geschichte um die Versichtbarung der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes handelt, erkennt man daraus, daß aus der Wolke eine Stimme erschallt (man beachte das abermalige *καὶ ἐγένετο*), welche sich als die Stimme Gottes, des Vaters Jesu Christi, zu erkennen gibt: „Dies ist mein geliebter Sohn, den höret,“[97]) vgl. 5 Mo 18, 15. 19. Dem entspricht, daß die Wolke bei Mt als *φωτεινή* bezeichnet wird;[98]) sie gleicht also mehr der Feuersäule, welche über dem Heiligtum Israels des Nachts lagerte (2 Mo 40, 38). Was aber die Stimme

[96]) Ss hat „ihn“, Sing. Warum das allein richtig sein soll (Er. Klstm.), ist nicht abzusehen. Ss hatte auch schon vorher, V. 6b: Schrecken war über ihn gefallen.

[97]) Mt außerdem: *ἐν ᾧ εὐδόκησα.*

[98]) Vgl. 2 Makk 2, 8 (Jeremias spricht so zu den Leuten, welche den Weg zu den versteckten Heiligtümern wiederfinden und bezeichnen möchten): „Der Ort wird unbekannt sein . . . ., bis *ὀφθήσεται ἡ δόξα τοῦ κυρίου καὶ ἡ νεφέλη, ὡς ἐπὶ Μωσῆ ἐδηλοῦτο*“.

betrifft, die die Jünger zu hören bekommen, so will beachtet sein, daß sie ihnen nicht bloß über das Wesen dessen, den Petrus in aller Namen als Christus bekannt hat, Aufschluß erteilt, sondern auch ausdrücklich das Gebot hinzufügt, daß sie von ihm als einer absoluten Autorität Belehrung hinnehmen und ihm unbedingten Gehorsam schenken sollen. Die Jünger wissen hinfort aus eigener Anschauung, daß, mag auch das Wort Jesu von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben sie mit schwarzer Sorge erfüllen und ihrem Glauben an ihn Abbruch zu tun drohen, hinter seiner irdischen und leidensfähigen Hülle ein himmlischer, wahrhaft göttlicher Kern verborgen liegt, der nicht verloren gehen kann, sondern sich einmal voll und ganz offenbaren wird. Sie schauen, um den Redenden zu sehen — denn sie sind von der Wolke umgeben — in die Runde; aber ganz plötzlich [99]) ist alles Übernatürliche verschwunden. Auch Elias und Mose sind nicht mehr da: „sie sahen niemanden anders mehr (oder, wie es im Syr. sin. heißt: niemand anders erschien ihnen), als Jesus allein bei sich".

In Vers 9—13 wird uns berichtet, was beim Herabstieg vom Berge sich zugetragen habe. Das erste ist das strikte Verbot (*διεστείλατο*, dieses Verb. von Markus geliebt, vgl. 5, 43; 7, 36; 8, 15; bei Mt nur 16, 20) des Herrn an seine Jünger, daß sie niemandem die Dinge, die sie gesehen haben, erzählen sollen (*διηγή-σωνται*, vgl. 5, 16) bis zu der Zeit, „da der Menschensohn von den Toten auferstanden sei". Also nicht einmal die anderen 9 Jünger sollen jetzt von ihrem Erlebnis hören. Wir beachten, daß der Herr hier nicht wie bei der Leidensankündigung 8, 31 von bloßem Auferstehen spricht, sondern hinzufügt: *ἐκ νεκρῶν*. Im übrigen steht dieses Verbot auf einer Stufe mit dem allen Jüngern geltenden Schweigegebot, daß er der Messias sei, 8, 30. Der Herr will auch nicht durch Hinweis auf das, was die Jünger soeben von seiner ihm in Aussicht gestellten Herrlichkeit gesehen haben, irgendwie den Gedanken fördern, als ob irgend etwas anderes als Sinnesänderung und Glaube der Schlüssel zur Teilnahme am Gottesreiche sei. Anderseits fehlt es den Jüngern selbst noch so sehr am Verständnis dessen, was sie soeben Wunderbares erlebt haben, daß sie zum Mitteilen der Geschichte nicht geschickt sind. Und würden sie selbst von verhängnisvollen Einwirkungen solcher unreifen Verkündigung frei bleiben? Dem entspricht der Fortgang unserer Geschichte, worin uns das mangelnde Verständnis der Jünger von der geschichtlichen Entwicklung des Lebens und des Lebenswerkes Jesu wieder einmal in stärkstem Maße begegnet, aber auch ihre Lernbegierde sich in erfreulichster Weise offenbart. „Sie legten" — so heißt es V. 10 — „das Wort

---

[99]) *ἐξάπινα* nur hier im NT; D u. it^{nonn} haben *εὐθέως*.

bei sich fest, wobei sie sich darüber besprachen, was das wäre: wann er von den Toten auferstanden wäre“.[100]) Das *ἐκράτησαν* wird nicht bedeuten: sie hielten die Rede Jesu im Gemüte fest (das müßte *ἐκράτουν* heißen, vgl. 7, 3. 8), auch nicht: sie griffen aus dem, was sie gehört hatten, dieses eine auf, was von der Totenauferstehung handelte (denn *τὸν λόγον* kann hier nur die Rede Jesu in ihrem vollen Umfange bedeuten; die Hauptsache aber war dabei das Schweigegebot); sondern es ist zu übersetzen: sie nahmen das Wort fest bei sich, verhafteten es gleichsam (richtig Vg: continuerunt apud se, vgl. 3, 21; 6, 17; 12, 12; Euthym. Zig.: *ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτούς* = *πρὸς μηδένα ἕτερον τοῦτον* [*λόγον*] *ἐξειπόντες*,[1]) freilich nicht bloß das Wort von der Totenauferstehung, auch nicht die ganze Geschichte von der Verklärung, welches beides Euthym. zur Wahl stellt). Das *πρὸς ἑαυτούς* gehört nach dem Tonfall zu *ἐκράτησαν*, nicht zu *συνζητοῦντες*, wofür nicht V. 14 u. 16 spricht; vgl. 1, 27; — 9, 33 u. 34 ist *πρὸς ἑαυτούς* (Rec.), *πρὸς ἀλλήλους* betont, daher vor dem Verbum. So fragten sie ihn: „Die Pharisäer und die Schriftgelehrten behaupten doch, daß Elias zuvor gekommen sein muß?“ [2]) Wenn denn Elias schon gekommen ist — sie haben ihn ja eben gesehen —, wozu bedarf es dann noch des, daß er, der Messias, welchem Elias Bahn machen soll, leide und sterbe und danach auferstehe von den Toten? Für jene Meinung berief man sich auf den Buchstaben der Schrift, Mal 4, 5 f. Wie ist es denn mit diesem doch schriftgemäßen und nicht aus willkürlicher *παράδοσις* hervorgegangenen rabbinischen Lehrstück bestellt? Die Antwort Jesu zerfällt in zwei Teile. Zunächst verläuft sie wieder in eine Frage; dann aber gibt der Herr mit scharfem *ἀλλά* V. 13 selber die Antwort. Der erste Teil ist ähnlich gebaut wie 12, 37, wo ebenfalls eine den Messias und das Verständnis einer Schriftstelle betreffende Frage zur Verhandlung steht: *αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός;* Wie dort der erste Satz kondizional zu fassen ist (S^s it^2:

---

[100]) Man lese *ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ* mit D, 7 min, allen it (außer q; ff^2 läßt es aus), $S^s S^1 S^3$. Was Totenauferstehung war, wußten die Jünger; aber daß e r, Jesus, von den Toten auferstehen würde, das war ihnen Gegenstand der Sorge. Eine Hervorhebung des Subjektes hätte bei *τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* nicht fehlen dürfen.

[1]) Vgl. Lk: *ἐσίγησαν*, obwohl *κρατεῖν* nicht eigentlich = verschweigen ist. Dan 5, 12 (Theod.): *ἀναγγέλλων κρατούμενα* אַחִידָן (= solches, was festgelegt ist und der Lösung bedarf); vgl. Jo 20, 19, wo אחד für Verschließen der Türen gebraucht wird. S. Burkitt a. a. O. I, 316, zu Jo 20, 23. Das Partiz. *συνζητοῦντες* gibt natürlich keine Erklärung von *ἐκράτησαν*, sondern, nach häufigem Sprachgebrauch, einen begleitenden Umstand an.

[2]) Das *ὅτι* ist rezitativ; es interrogativ zu fassen (*ὅ, τι*), hier u. V. 28, unterliegt schweren Bedenken (Blaß § 50, 5); *οἱ Φαρισαῖοι καὶ* ist nur von א Lit^3 vg bezeugt. Es steht aber nicht bei Mt, und mag darum doch echt sein.

εἰ Δαυείδ), so auch an unserer Stelle der Satz: Ἠλείας[3]) ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει[4]) πάντα (D hat εἰ, d si; vgl. Blaß). Die Schriftgelehrten und auch die hier von der Auslegung der Schriftgelehrten als einer volkstümlich gewordenen Auffassung abhängigen Jünger meinen, daß ein leibhaftiges Erscheinen der alten mächtigen Prophetengestalt des Elias zu erwarten sei als eines Wegbereiters des Messias. Wenn das wirklich der Fall ist, wie[5]) reimt sich damit die Tatsache, daß über den Menschensohn in der Richtung geschrieben steht,[6]) er solle vieles erleiden und verworfen werden?[7]) Jener Mißdeutung stellt sich der Herr mit dem scharf abweisenden ἀλλά V. 13 entgegen: „Aber ich sage euch: einerseits ist Elias wirklich gekommen, und anderseits (καὶ — καὶ) haben sie ihm getan, was sie wollten, entsprechend dem, was in Beziehung auf ihn, nämlich den Menschensohn, geschrieben steht". Der Evangelist unterläßt es, seinen Lesern irgendwelche Andeutung zu geben, wen der Herr hier im Auge habe. Aber sie konnten darüber nicht wohl im Zweifel sein, daß er Johannes den Täufer meine (vgl. 1, 2; Mt 11, 14). Der Herr spricht absichtlich geheimnisvoll: „sie" haben getan,[8]) die verschiedenen feindlichen Gewalten andeutend, welche der Person und dem Werk des Johannes entgegentraten: die Pharisäer und Sadduzäer, Herodes, Herodias. Das καθὼς γέγραπται ἐπ᾽ αὐτόν wird von den Auslegern durchweg auf den in Johannes dem Täufer erschienenen Elias, d. h. also auf den Täufer selbst bezogen. Aber wo steht im AT etwas von den Leiden des wiedergekehrten Elias geschrieben? Man sollte sich nicht weigern, diesen Satz auf Jesum, den Menschensohn, zu deuten, wie denn auch formell das γέγρ. ἐπ᾽ αὐτόν dem γέγρ. ἐπὶ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. entspricht. Daß das αὐτόν hier mit Bezug auf ein ziemlich entfernt stehendes Objekt steht, darf nicht befremden; vgl. z. B. Jo 20, 15; und gerade Mr ist es gewohnt, mittels eines unausgedrückten Subjekts der

---

[3]) Das μέν der Rec. hinter Ἠλείας ist zu streichen (D L it vg Ss S¹ S³mg; es stammt aus Mt).

[4]) Das Fut. ἀποκαταστήσει (C it vg) ist sinngemäße Verbesserung nach Mt. Das Praes. ist zeitlos. Die Tatsache als solche wird betont, daß Elias zuerst alles wiederherstellt, wenn er gekommen ist.

[5]) Zu diesem καί (vor πῶς) vgl. z. B. 10, 26. 2 Kr 2, 2.

[6]) Zum ersten, und bei Mr in so deutlicher, umfassender Weise zum einzigen Male wird hier hervorgehoben, daß Jesu Leiden und Sterben in der Schrift geweissagt sei (vgl. 14, 21; anderseits Lk 18, 31; 24, 25f. 44f.; Jo 19, 24. 28. 36).

[7]) ἐξουθενηθῇ entspricht der sonst gewöhnlichen Form, z. B. Lk 18, 9; 23, 11; AG 4, 11; Rm 14, 3. 10; 1 Kr 1, 28; 6, 4; 16, 11 u. a. Aber an unserer Stelle ist ἐξουδ(θ)ενωθῇ zu lesen, mit ℵ A C X Δ usw. B D haben . . . δενηθῇ. Die Bedeutung ist: für nichts achten; richtig Vg: contemnatur.

[8]) Blaß will mit k lesen: et fecit quanta oportebat illum facere = καὶ ἐποίησεν ὅσα ἔδει αὐτὸν ποιῆσαι καθὼς κτλ. Aber dieser eine Textzeuge kann nicht genügen.

3. pers. sing. einfach Jesum zu bezeichnen, auch wo von einer deutlichen Bezugnahme auf ihn gar nicht die Rede sein kann; ebenso mittels der casus obliqui von *αὐτός*, z. B. 1, 32. 36 f.; 9, 15 u. v. a.; s. nachher 9, 20, wo *αὐτόν* das eine Mal Jesus, das andere Mal der Kranke ist.

5. Die Heilung des besessenen Knaben (9, 14—29; vgl. Mt 17, 14—21; Lk 9, 37—43).

Eine Heilungsgeschichte, so dramatisch, mit so lebhaften Farben ausgestattet, bis ins kleinste hinein, daß nur augenzeugenschaftliche Kunde als Quelle angesehen werden darf. Dagegen bietet Mt nur kurz die wichtigsten Seiten des Inhalts, während Lk' Darstellung die Mitte hält. Jedoch bemerkt nur letzterer, daß die Geschichte am folgenden Tage, nämlich nach der Verklärung, als sie vom Berge herabgestiegen waren, stattgefunden habe, und bei Mt findet sich als Krankheitsbezeichnung des Knaben: *σεληνιάζεται* V. 15, er ist mondsüchtig (17, 15). Bei Mr sehen wir zunächst, wie der Herr und seine drei Begleiter sich zu den zurückgelassenen Jüngern begeben, und wie sie um diese herum nicht nur eine große Menge Volks erblicken, sondern auch Schriftgelehrte. Beide, das Volk und die Schriftgelehrten, sind im Wortwechsel mit den Jüngern begriffen. Es scheint, als wenn man sehnsüchtig die Ankunft des Herrn herbeigewünscht, aber doch noch nicht für diesen Augenblick erwartet habe — es ist früher Morgen —; denn sobald der Herr in Sicht kommt, gerät das ganze Volk in furchtähnliches Staunen,[9]) eilt auf ihn zu und grüßt ihn, oder, wie wir mit D und einigen it lesen möchten: sie freuten sich ihm entgegen und grüßten ihn.[10]) Als der Herr die Menge — denn die ist unter *αὐτούς* V. 16 a zu verstehen, nicht die Jünger, entsprechend dem *ἀπεκρίθη* V. 17; auch sind nach V. 14 nicht die Jünger die, welche streiten, d. h., welche den Streit begonnen haben und fortführen, sondern das Volk und Schriftgelehrte — fragt, über was für eine Sache sie bei ihrem Wortwechsel mit den Jüngern verhandeln, nimmt einer aus dem Volkshaufen das Wort, der Vater eines kranken Knaben. Das erste, was er Jesu, den er mit „Lehrer" anredet (4, 38; 5, 35; 9, 38 u. a.), zu sagen hat, ist dies, daß er seinen Sohn zu ihm gebracht habe. Darauf schildert er dessen

---

[9]) *ἐκθαμβεῖσθαι* nur bei Mr: 14, 33; 16, 5. 6.

[10]) D: *προσχαίροντες*, it[5] gaudentes; Tat. Diat. ar.: mitten in ihrer Freude liefen sie und begrüßten sie ihn. Die LA ist so charakteristisch, daß sie nicht wohl als Korrektur anzusehen ist; *προσχαίρειν* findet sich LXX Spr 8, 30: *ἐγὼ* (die Weisheit) *ἤμην, ᾗ προσέχαιρεν*. Plut. Anton. 29: *προσέχαιρον αὐτοῦ τῇ βωμολοχίᾳ (οἱ Ἀλεξανδρεῖς)*.

Krankheit, und endlich bemerkt er, nun erst die Ursache jenes Streites angebend, daß er sich vergeblich an Jesu Jünger mit der Bitte gewandt habe, daß sie seinen Sohn von dem ihn beherrschenden Geiste befreien möchten. Die Krankheit beschreibt er in anschaulichster Weise, echt volksmäßig: der Sohn (*υἱός*, V. 24 *παιδίον*) hat einen stummen Geist (*ἄλαλον* wie 7, 37; nachher V. 25: *ἄλαλον καὶ κωφόν*); wo immer der ihn faßt, wirft er ihn auf den Boden; dabei tritt ihm Schaum auf den Mund, knirscht er mit den Zähnen[11]) und liegt wie dürr und tot da. Jesus heißt ihn zu sich bringen, aber nicht ohne zuvor berechtigten Verdruß über die Herzensbeschaffenheit und das Verhalten der Menge,[12]) welche vor ihm steht, den Vater eingeschlossen, zu bekunden. In heiliger Erregung und Ungeduld ruft er aus: „O ungläubiges[13]) Geschlecht! Wie lange soll ich bei euch sein? wie lange soll ich euch ertragen?“ (V. 19). Sie sollen also die Schuld davon, daß keine Heilung erfolgt ist, nicht bei den Jüngern suchen — auf die kommt der Herr hier gar nicht zu sprechen —, sondern bei sich selbst, in ihrem Unglauben. Hätten sie Glauben, so würde es nicht seiner Gegenwart bedürfen, um die Krankheit dieses Knaben zu bannen. Der Herr deutet mit jenen zwei Fragen an, daß er nicht immer bei ihnen sein werde, und daß sie sich dann wohl oder übel mit seinen Jüngern behelfen müssen. Nun bringt man den Knaben zu Jesu[14]) (V. 20). Die Jünger scheinen sich noch in gewisser Entfernung zu befinden. Der Vater hat bei Jesu Ankunft den Knaben genommen und Jesu näher gebracht, so nahe, daß er dessen Worte hören und mit ihm sprechen kann (V. 17: *ἤνεγκα . . . πρός σε*). Aber nun erst wird der Kranke in Jesu unmittelbarste Nähe gebracht. Da bricht ein neuer Anfall über das bemitleidenswerte Kind herein, welcher darauf zurückgeführt wird, daß der Geist, welcher das Kind plagt, den Anblick Jesu nicht ertragen konnte: denn, so lesen wir, „als der Geist ihn sah,[15]) sofort zerrte, riß und renkte er ihn in allen seinen Gliedern“.[16])

---

[11]) *τρίζειν τοὺς ὀδόντας*, vgl. Ev Nic. 5.

[12]) Das *αὐτῷ* der Rec. ist nicht zu halten; man lese *αὐτοῖς*.

[13]) *καὶ διεστραμμένη* (D u. a.) stammt aus Lk und Mt. Zu *γενεά* vgl. 8, 12. 38; 13, 30.

[14]) *αὐτὸν πρὸς αὐτόν*. Zu diesem sorglosen Gebrauch des doppelten *αὐτόν* in ganz verschiedener Beziehung s. o. zu V. 13; vgl. auch das doppelte *αὐτούς* V. 16.

[15]) Das *ἰδών* gehört zu *τὸ πνεῦμα*. Wie nachher V. 26 und sonst geht hier das Selbstbewußtsein des Knaben über in das fremde ihn beherrschende und quälende Subjekt; vgl. 3, 11: *τὰ πνεύματα . . ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν . . . ἔκραζον λέγοντες*; auch 5, 6 ff.: *ἰδὼν τὸν Ἰ. ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν . . . λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοὶ κτλ.*

[16]) So, die Vollständigkeit bezeichnend, will das *συν* in *συνεσπάραξεν* verstanden sein, wie z. B. in *συμπληροῦν, συντέμνειν*. Das Simplex *σπαράσσειν* bei der Dämonengeschichte 1, 26.

War der Knabe vorher von anderen getragen oder hatte er mit ihrer Hilfe zu stehen und zu gehen versucht, so fiel er nun auf die Erde und wälzte sich — das Imperf. *ἐκυλίετο* malt die Situation —, Schaum hervortreibend. Wie ein Arzt fragt Jesus, wie lange der Knabe schon an der Krankheit leide, aber nicht, um sich ein Bild von der Krankheitsgeschichte des Kindes machen zu können, sondern in seelsorgerlicher Absicht, um den Vater züm klaren Bewußtsein von der furchtbaren Not seines Kindes und seiner eigenen Ohnmacht, aber auch zur Erkenntnis dessen, was ihm not ist, zu führen. Von Kindheit an, antwortet der Vater, sei sein Sohn also krank. Der böse Geist habe es auf Vernichtung seines Lebens abgesehen, denn oftmals sei es geschehen, daß er ihn ins Feuer, dann wieder, daß er ihn in Gewässer[17]) geworfen habe. Wenn irgendeiner, so kann nur Jesus helfen. Freilich, ohne Zweifel ist sein Glaube nicht: „Wenn du etwas vermagst, so hilf uns, indem du dich unser erbarmst," — der Vater leidet mit dem Sohn, darum *ἡμῖν, ἐφ' ἡμᾶς* (V. 22). So ist denn die Entwicklung der Handlung auf den entscheidenden Punkt gekommen: auf den Glauben. Jesus erwidert ihm: *τὸ εἰ δύνῃ· πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.* Daß so zu lesen ist, steht fest; nicht ist *τὸ* zu streichen[18]) und hinter *δύνῃ* ein *πιστεῦσαι* einzuschieben.[19]) Klar ist auch, daß der Herr im ersten Teil seiner Antwort Bezug nimmt auf die Rede des Vaters: *εἴ τι δύνῃ*. Aber wie ist das *τὸ εἰ δύνῃ* zu fassen? Etwa so: was die Äußerung: wenn du kannst, betrifft, so ist alles usw.? Aber, fragt Blaß: „Wo kommt eine solche Syntax vor? Welcher Schriftsteller, der verstanden werden will, drückt sich so aus?" Auf jeden Fall scheint, wenn man nicht den Text ändern will, eine Aposiopese vorzuliegen. Man kann also entweder das rätselhaft klingende Wort fragend fassen: „das Wort: wenn du vermagst?" und ergänzen etwa: wie verhält es sich damit (*τί;*[20])) oder: soll ich das ruhig hinnehmen und gelten lassen? — oder aber als Aussage und ergänzen etwa, wie A. Klostermann: Dein Wort: wenn du kannst ist verkehrt; oder: das ist es, worüber ich dir Besonderes zu sagen habe; oder,

---

[17]) Der Plural läßt entweder an tiefes Wasser denken (vgl. Mt 8, 32; 14, 28f.; Jo 3, 23) oder an verschiedene Arten von Wasseransammlungen: Teiche, Flüsse, Seen usw. Mt hat hier den Sing.; Shr B C: *εἰς τὴν θάλασσαν.*

[18]) *τό*: ℵ A B C L Δ u. a.

[19]) Ohne *πιστεῦσαι*: ℵ* B C* L Δ k. *Εἰ δύνῃ πιστεῦσαι* würde als direkte Frage aufgefaßt werden müssen: kannst du den dazu nötigen Glauben fassen? Rec. hat: *τὸ εἰ δύν. πιστ., πάντα κτλ.* Gewöhnlich gefaßt: wenn du glauben könntest! Oder: kannst du wohl glauben? Aber wo bleibt das *τό*? — Ss: si credideris, omnia tibi fieri poterunt.

[20]) it a: quid est, si quid potes? Si potes credere? Copt: quid est hoc, si potes aliquid? Blaß möchte lesen (nach a): *τί ἐστι τὸ Εἰ δύνῃ; Εἰ δύνῃ πιστεῦσαι;*

und diese Ergänzung wird am meisten dem Zusammenhang gerecht: das ist es, betreffs dessen du der Hilfe bedarfst, und worüber ich Mitleid empfinde.[21]) Es versteht sich, daß der Satz *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι* seine Grenzen und Schranken hat. Er ist aber nicht abzuschwächen in den Gedanken: nach Meinung des Gläubigen, als wäre nur *πάντα*, nicht auch *δυνατά* betont (A. Klstm.). Der Herr und die, welchen er die Kraft gibt, haben Vollmacht, etwas zu tun; anderer Sache ist es, darum zu bitten im Glauben. Dieser Auffassung entspricht auch am besten die Antwort des Vaters. Laut schreiend ruft derselbe, und zwar, wenn wir wichtigen und zahlreichen Zeugen folgen, „unter Tränen“:[22]) „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (V. 24). Diesen Ausruf kann Jesus nur mit Befriedigung vernommen und als inneren Berechtigungsgrund dafür, daß er seinerseits nunmehr die Heilung des Knaben vorzunehmen habe, angesehen haben. Dazu kam der andere Umstand, daß Jesus sah, daß ein[23]) dicht gedrängter (vgl. *ἐπισυντρέχει*) Volkshaufe hinzulief. Die, welche den Kranken brachten, müssen also dem größten Teil der Volksmenge zuvorgekommen sein. Liest man *ἰδὼν δὲ* statt *καὶ ὅτε εἶδεν* (so D it vg), so scheint der Herr lediglich durch das von ihm bemerkte Hinzuströmen einer Volksmenge zur Vornahme der Heilung des besessenen Knaben sich bewogen gefühlt zu haben, ganz abgesehen von dem Verhalten des Mannes. Darum mag der anderen Lesart (*καὶ κτλ.*) der Vorzug zu geben sein. Die Leute sollen nicht wähnen, daß seine Macht diesem Schwerkranken nicht alsbald helfen könne. So bedrohte er denn den unsauberen Geist mit den Worten: „du sprachloser und stummer Geist; ich bin's, der (*ἐγὼ*) dir gebietet: fahre von ihm aus und fahre niemals wieder in ihn ein“ (V. 25). Auch als taub erscheint hier der vom bösen Geist besessene Knabe, nicht bloß, wie es oben V. 17 hieß, stumm. Man lese *ἐγὼ σοὶ ἐπιτάσσω*, was nicht bloß

---

[21]) Darf hier eine Konjektur gewagt werden, so sei vorgeschlagen: *ἐν ὀδύνῃ* für *εἰ δύνῃ*, vgl. 5 Mo 26, 14; Ps 31, 11; Jes 19, 10; LXX. Fehlte das *τό* vor *εἰ* (s. o.) und stand von *ὀδύνῃ* am Ende einer Zeile das *ο* und wurde dieses übersehen oder war es undeutlich geworden, so konnte das übrig bleibende *δύνῃ* nur zu leicht auf das *δύνῃ* in der Rede des Vaters bezogen und als Verb. gefaßt werden: die Quelle von allerlei Besserungen. Diesem *ἐν ὀδύνῃ* würde schicklich das gut beglaubigte *μετὰ δακρύων* V. 24 entsprechen; zum adv. Gebrauch des *ἐν* vgl. Ausdrücke wie *ἐν τάχει* Lk 18, 8; *ἐν δικαιοσύνῃ = δικαίως* AG 17, 31; Off 19, 11; *ἐν πάσῃ ἀσφαλείᾳ = ἀσφαλέστατα* AG 5, 23; *ἐν (πάσῃ) παρρησίᾳ* Eph 6, 19; Phl 1, 20; Jo 16, 25 (D); 16, 29 (BD), womit wechselt *μετὰ παρρησίας*.

[22]) *μετά δακρύων*: A²C³DN u. v. a. it⁷ od ⁸ vg S¹S³Shr. Die Einschiebung dieser charakteristischen und gerade einem Mr nahe liegenden Bemerkung wäre schwer denkbar (vgl. zum Ausdruck AG 20, 19. 31; Hb 5, 7; 12, 17). Sie fehlt bei ℵA*BC*LΔk.

[23]) Lies *ὄχλος* (Ti⁷, BCDNΓ u. a.), nicht *ὁ ὄχλος*. Das artikellose *ὄχλος* ist auffällig. Ss: einige.

textkritisch gut bezeugt ist,[24]) sondern auch um der pointierten Stellung des *σοί* willen ein größeres Maß innerer Berechtigung für sich in Anspruch nehmen darf. Das *ἐγώ* dessen, der gekommen ist, die Macht des Teufels und seiner Werkzeuge zu brechen, steht gebietend und vernichtend dem bösen Geiste gegenüber, dessen Freude es ist, Menschenseelen zu verderben. Nicht nur für dieses eine Mal oder für einige Zeit soll der den Knaben stumm und taub machende Geist von ihm weichen, sondern nimmer soll er wieder zu ihm zurückkehren und in ihn einziehen. Dieses Ausfahren geschieht nicht, ohne daß der Geist vorher geschrieen und noch einmal starkes und wiederholtes Reißen und Zerren[25]) ausgeübt hätte (V. 26), so daß der Kranke wie eine Leiche dalag und auf die Mehrzahl der Anwesenden einen Eindruck machte, der sie sagen ließ: er ist gestorben. Aber diese todesähnliche Ruhe und Bewegungslosigkeit war nur der erste Schritt zu dem weiteren, daß Jesus seine Hand ergriff und ihn aufrichtete, so daß er aufstand (V. 27).

Hiermit ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Sie hat wieder (vgl. 4, 10; 7, 17; 10, 10) ihr Nachspiel im engeren Kreise des Herrn und seiner Jünger. Wir lesen, daß der Herr in ein Haus getreten sei (*εἰς οἶκον;* 7, 17: *εἰς τὸν οἶκον;* 10, 10: *εἰς τὴν οἰκίαν*), und daß seine Jünger ihn dort in stiller Einsamkeit gefragt hätten: „Wir — das *ἡμεῖς* ist betont — konnten ihn nicht austreiben?“[26]) Die Antwort des Herrn lautet: „diese Art (sc. Kranker) kann durch nichts ausfahren, es sei denn durch Gebet und Fasten“.[27]) Darin liegt angedeutet, daß auch sie, die Jünger, es ihrerseits an dem von ihnen gerade in einem Falle, wie es der vorliegende war, zu übenden Beten und an dem für das Beten geschickt machenden Fasten haben fehlen lassen. In einem so schwierigen Fall genügt nicht das strikte Befehlswort, woraufhin sonst die Geister fliehen. Was ist denn aber das Einzigartige bei diesem Kranken im Unterschiede von anderen, auch von anderen Dämonischen? Es kann doch nicht etwa die Intensität der Krankheit sein. Vielmehr will berücksichtigt werden, einmal, daß der kranke Knabe schon von frühester Kindheit an sein Leiden zu ertragen gehabt hatte, sodann dies, daß der Vater, welcher selbst den Sohn gebracht hat und

---

[24]) AD u. v. a., ist außer ff² und k; Ss S¹ S³.

[25]) Das *αὐτόν* bei *σπαράξας* ist zu streichen. So tritt die Bedeutung des Verbalbegriffes noch mehr hervor.

[26]) Das *ὅτι* ist nicht fragend zu nehmen, vgl. V. 11. Euthym.: *τὸ ὅτι ἀντὶ τοῦ διατί· οὕτω γὰρ εἶπεν ὁ Ματθαῖος· ἢ τὸ ἐπηρώτων αὐτὸν ἀντὶ τοῦ „ἔλεγον αὐτῷ“. πολλαὶ γὰρ τοιαῦται καταχρήσεις παρὰ τῷ Μάρκῳ.*.

[27]) *ἐν προσευχῇ* allein haben nur ℵ*Bk; *καὶ νηστείᾳ* ist zu gut beglaubigt, als daß es aus dem Texte weggelassen werden sollte. Es fiel vielleicht deswegen aus, weil man die Erwägung anstellte, daß den Jüngern hier Fasten zugemutet werde, wo es doch unmöglich schien.

ausschließlich als für den Sohn handelnd erscheint, den nötigen Glauben vermissen ließ. Wie anders die, welche den Gichtbrüchigen trugen (2, 5), wie anders das kananäische Weib (7, 29)! In solchem Falle wie dem vorliegenden und ähnlichen sollen die Jünger zum Gebet als dem Mittel greifen, welches sie über jenen Mangel an Glauben hinwegführt, und sollen sich durch ernste Askese darauf vorbereiten. Und wenn sie auch in diesem Einzelfall das Fasten nicht mehr nachholen konnten, so war für sie zum Gebet Zeit genug vorhanden. Insofern sie das versäumt haben, trifft auch die Jünger gerechter Tadel. Das Gebet vermag ihnen zu verschaffen, was ihnen an Lebenskraft und an anderen sich wirksam zeigender Wundermacht abgeht. Durch Gebet hätten sie die ihnen verliehene Gabe, Dämonen auszutreiben (3, 15), wenn sie ihnen schwach zu werden drohte, wieder anfachen können. Es ist nur eine andere Betrachtung und darauf beruhende Ausdrucksweise, wenn es anderswo heißt, daß sie nicht das nötige Maß des Glaubens, nämlich des wirkenden, schaffenden, auch Wunder vollbringenden Glaubens, bewiesen haben (Mt 17, 20). Unbeschadet ihrer Jüngerschaft und der ihnen gegebenen Vollmacht dürfen sie nicht vergessen, daß die Freudigkeit, die frische, fröhliche, ja trotzige Zuversicht zu einem Handeln in solcher Kraft, wie ein Thermometer steigt und fällt, und letzteres nicht ohne ihre eigene Schuld. Wenn wir recht gesehen haben, so hat der Herr seine Jünger unter das herbe Wort: *ὦ γενεὰ ἄπιστος* V. 19 nicht mit beschlossen. Der Unglaube der Menge, der nicht zureichende Glaube des Vaters will unterschieden sein von dem eben beschriebenen Glaubensmangel der Jünger. Jenes Glaubens Sache ist es, in unbegrenztem Vertrauen aus der Machtfülle Gottes zu nehmen, dieses Glaubens, in solchem Vertrauen zu geben. Aber anderseits wollte der Herr seine Jünger überhaupt nicht vor dem Volke in der Öffentlichkeit tadeln und bloßstellen. Dagegen in der Stille zeigt er ihnen die Mängel ihres Glaubenslebens und fördert ihr Innenleben durch Einschärfung eines Grundsatzes, den sie für die Folgezeit, da er nicht mehr unter ihnen weilen wird, zu befolgen genug Gelegenheit haben werden.

6. Wiederholte Belehrung der Jünger über Jesu Leiden und Sterben (9, 30—32; vgl. Mt 17, 22. 23; Lk 9, 43—45).

Über die Lokalität bleibt der Leser trotz oder vielmehr wegen des Satzes: „von dort zogen sie aus und wanderten vorbei durch Galiläa“ im unklaren. V. 33 hören wir, daß Jesus und seine Jünger nach Kapernaum; 10, 1, daß er „von dort in oder heran an das Gebiet Judäas und Peräas“ gekommen sei. Jene Wanderung durch

Galiläa kann von Süden oder von Norden aus geschehen sein. Ist der Verklärungsberg in einer Gegend zu suchen, wo Schriftgelehrte mit seinen Jüngern disputierten, und darum vermutlich auch nicht im äußersten Nordosten Galiläas, in der Nähe von Caesarea Philippi, so kann Jesus wohl von Süden her nach Kapernaum gekommen sein. Vielleicht daß die Reise Jesu von den Dörfern des Bezirks von Caesarea Philippi (8, 27) südwärts und am Ostrande des Sees Genezareth entlang geschehen war, und daß der Herr sich südlich vom See über den Jordan und von hier weiter südwärts begeben hatte. Nunmehr vermied die Reisegesellschaft, als sie durch Galiläa zog (zu *παραπορεύεσθαι* [28]) vgl. 2, 23), die belebten Orte, wo man ihn kannte. Denn er wollte unbekannt bleiben, ähnlich wie damals, als er sich den Grenzen von Tyrus und Sidon näherte (7, 24). Seine Wirksamkeit in Galiläa ist zu Ende. Das Wunder, welches er nach der Verklärung an dem kranken Knaben vollbracht, ist das letzte dort gewesen. Die Menge soll sich mit dem Gedanken vertraut machen, daß sie ihn nicht immer bei sich haben, daß sie lediglich auf seine Jünger angewiesen sein werde. Und diese selbst bedürfen besonderer Belehrung, der Belehrung über sein Leiden und Sterben. Wir lesen hier nicht wie 8, 31, daß er angefangen habe sie darüber zu belehren, sondern: *ἐδίδασκεν*, er ließ es hier seine selbständige Aufgabe sein, sie zu unterweisen. Als eine Erweiterung der Belehrung muß es angesehen werden, wenn es nunmehr heißt, daß des Menschensohn in die Hände von Menschen dahingegeben werde; nicht das *δεῖ*, das göttliche Muß, wird wie dort betont, sondern die Tatsache an sich, wobei das Praes. vielleicht andeutet, daß sie schon in Vorbereitung sei. Menschenhände bekommen ihn in ihre Gewalt, während er bisher sich als freier und mächtiger Herr aller Kreatur bewegte. Anderseits werden seine Tötung und seine Auferstehung nach drei Tagen als feste Tatsachen der Zukunft angekündigt. Das Resultat der Belehrung bei den Jüngern ist freilich vorerst noch kläglich: sie wußten nicht, was das Wort bedeuten sollte, und fürchteten sich doch ihn zu fragen. Wenn auch sonst gelegentlich angesichts rätselhaften Handelns und Redens Jesu heiliger Respekt seinen Jüngern den Mund schloß (Jo 4, 27; — den Gegnern Jesu Mr 12, 34), so begegnen uns doch sonst wiederholt Anfragen der Jünger, welche auf Belehrung abzielen (4, 10; 7, 17; 10, 10), und der Herr setzt es als selbstverständlich voraus, daß sie, solange er bei ihnen ist, seine Gegenwart dazu benutzen, sich über alle sie quälenden Rätsel von ihm Unterweisung zu holen (Jo 16, 23). Es wird die Jünger angesichts abermaliger ausführlicher Belehrung über den Weg des

---

[28]) So ist zu lesen (manche it haben praetergrediebantur, andere transiebant); nicht mit B*, D, it[3] das einfache *ἐπορεύοντο*.

Leidens, den er fest entschlossen sei einzuschlagen und bis zu Ende zu gehen, ein unsagbares Grauen und die unheimliche Ahnung beschlichen haben, daß auch sie mit ihm auf den Weg des Kreuzes gezogen werden würden. Auch die damals ins Herz der Jünger gestreuten Samenkörner geistlicher Lehre werden nicht vergeblich gewesen sein. Im Lichte der Erfüllung haben sie hinterher alles verstanden.[29]) Die Leser aber wurden, zumal die Katechumenen, dadurch zu einer solchen Wertschätzung des Leidens und Sterbens und Auferstehens angeleitet, daß sie darin das größte aller Geheimnisse erblicken lernten.

7. Vom Verhalten der Jünger untereinander: Demut, Liebe; nicht Ärgernis geben und nehmen! (9, 33—50; vgl. Mt 18, 1—9; Lk 9, 46—50; 17, 1. 2; Mt 5, 13; Lk 14, 34).

Wenngleich Jesus es vermieden zu haben scheint, auf dieser Wanderung solche Stätten zu besuchen, wo er infolge früherer Wirksamkeit einen Zulauf des Volkes zu befürchten hatte, so begab er sich doch mit seinen Jüngern[30]) nach Kapernaum,[31]) wie wir annehmen müssen, zum letztenmal, um vor seinem Todeswege dort, wo er im Hause Simons ein Zimmer zu ständiger Verfügung gehabt zu haben scheint, alles was nötig schien, wahrzunehmen und in keinerlei Weise durch Unterlassung irdisch-menschlicher Pflichten Anstoß und Ärgernis zu geben. Was uns aber von seinem Aufenthalt dort erzählt wird, betrifft ausschließlich sein Verhalten als Lehrmeister und Seelsorger gegenüber seinen Jüngern. Zu Hause angekommen, fragt er,[32]) ein Herzenskündiger, dem nichts verborgen bleibt (Jo 2, 25; 6, 70; 13, 10. 11; 16, 19; Mr 2, 8; 5, 30; AG 1, 24: *κύριε καρδιογνῶστα*), was sie miteinander[33]) verhandelt

---

[29]) Wie Spitta (a. a. O. 107) sagen kann: „Es ist völlig unbegreiflich, wie es nach der zweiten Leidensverkündigung Mr 9, 31 f. von den Jüngern heißen kann: *οἱ δὲ . . . ἐπηρωτῆσαι*, nachdem Mr 8, 31—33 Ptr die Leidensverkündigung so gut (!) verstanden hatte, daß er darauf Jesum zur Rede stellte und vor allen Jüngern eine scharfe Zurückweisung erfuhr", ist mir selber unbegreiflich. Nach Sp. soll das Nichtverstehen der Jünger sich nur begreifen bei der ganz allgemeinen Form, welche diese Leidensverkündigung bei Lk 9, 44 habe: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.*

[30]) Man lese mit ℵBD it[s] *ἦλθον* (D *ἤλθοσαν*).

[31]) Kapernaum wird bei Mr ausdrücklich genannt nur zu Anfang seiner galil. Wirksamkeit 1, 21; 2, 1 und hier, augenscheinlich, um den Abschluß dieser Wirksamkeit anzudeuten.

[32]) Nach Mr und Lk ergreift der Herr die Initiative; nach Mt traten die Jünger an Jesum heran, fragend, wer der Größte im Himmelreich sei.

[33]) Das *πρὸς ἑαυτούς* vor *διελογίζεσθε* ist mit ℵBCD it[pler], vg zu streichen (gegen Rec., auch S[s]). Die Zeugen stellen es teils — so die

hätten. Sie hatten sich, so wird uns weiter erzählt, miteinander darüber unterredet, wer der Größte sei. Das πρὸς ἀλλήλους hat den Ton, um anzudeuten, daß sie im geheimen das betreffende Gespräch führten, und um das Schweigen der Jünger auf die Frage des Herrn zu erklären. Sie schämten sich nämlich, daß ihre obwohl geheim geführte Unterhaltung von Jesus beobachtet und erkannt war. Denn seine Frage war eine Prüfungsfrage, und ihr Schweigen mußte als eine Beichte gelten. Ehe nun der Herr dazu die den Jüngern nötigen Weisungen gibt, sehen wir, wie er sich niedersetzt (V. 35), womit der Evangelist übrigens den Herrn nicht als Lehrenden charakterisieren (Mt 5, 1; Lk 4, 20), sondern nur die Situation ausmalen will. Denn mögen zu denen, welche jene Rangfrage erörterten, auch weitere Kreise gehört haben, gerade den Zwölfen hat der Herr wegen der hervorragenden Stellung, die ihnen in seinem Reiche zugedacht ist, die Weisung besonders ans Herz zu legen, daß, wer erster sein will, der letzte von allen und aller Diener sein muß. So verhält es sich mit dem ius talionis im Gottesreich (vgl. 10, 42—44). Wenn es dann weiter heißt, der Herr habe ein Kindlein genommen und es in ihre Mitte gestellt (V. 36), so will er damit seinen Jüngern etwas gleichsam ad oculos demonstrieren. Denn was nun folgt: „und er nahm es auf seine Arme und sprach zu ihnen" leitet die folgenden Worte Jesu ein und bedurfte zum Verständnis nicht der vorausgegangenen Handlung Jesu, daß er das Kind in die Mitte der Zwölfe stellte. Es kann kein Zweifel sein, daß der Herr hiermit (36 a) den Jüngern zu Gemüte führen wollte: so tief und niedrig sollt ihr euch selbst in die Reihe der Glieder des Gottesreiches einordnen, wie dieses Kindlein. Dieses kann ihnen als Muster dienen. Kinder sind unter den Ersten im Reiche Gottes. Damit veranschaulicht Jesus das *πάντων ἔσχατος*. Eine eigentliche Ausdeutung wird aber nicht gegeben, sondern dem Leser wird es überlassen, die Anwendung zu machen. Es scheint, als habe der Evangelist einen ihm vorliegenden längeren Erzählungsstoff verkürzt (vgl. Mt. 18, 2ff.). Dagegen dient das weitere Verfahren des Heilands, daß er nämlich dasselbe Kind auf seine Arme nimmt und daran die in V. 37 enthaltenen Worte anschließt, zur Erläuterung des *πάντων διάκονος*: „wer immer eins solcher[34]) Kinder auf Grund meines Namens aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat". Daß irgendein Wort Jesu ausgefallen

---

meisten — vor, teils nach *διελογ.*, die Stellung vor *δ.* würde eine besondere Betonung dieses Zusatzes erfordern, vgl. *πρὸς ἀλλήλους* V. 34.

[34]) Das *τοιούτων* ist doch zu gut beglaubigt, als daß es mit Ti[8] (anders Ti[7]) dem *τούτων* zu weichen hätte. Das *ἐν* zu streichen (D X Γ, einige min, it[5]), geht nicht an. Der Ausfall beruht wahrscheinlich lediglich auf graphischem Versehen (*αν* und *εν* stehen beieinander).

ist, beweist auch das *τοιούτων*. Denn es fehlt eine Erklärung dessen, worin die Eigenart des Kindes bestehe. Anderseits würde dem Ausspruch Jesu eine seltsame und unbegreifliche Einschränkung widerfahren, wenn er nur an liebevolle Aufnahme von Kindern, die es im eigentlichen Sinne sind, gedacht haben sollte. Vielmehr wird der Herr alle solche meinen, für welche dieses Kind gleichsam als Repräsentant gelten darf. Der Zusatz *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* aber gibt zu verstehen, daß der Name Jesu dabei den treibenden Beweggrund des Handelns abgibt. Es gereicht dem, der einem niedrigen, wenig zu bedeuten habenden, nicht nach hohen Dingen trachtenden Gemeindegliede (vgl. 1 Kr 6, 4 *τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*) seine tätige Liebe zuwendet — denn das *δέχεσθαι*, zunächst gastliche Aufnahme ins Haus Gl 4, 14, dient als Ausdruck für alles freundliche Entgegenkommen, vgl. 6, 11 — und zwar so, daß ihm dabei der Name Jesu, der solche dienende Liebe geboten hat, aufs Herz und Gewissen fällt, solche Liebestat zur größten Ehre: denn er nimmt Jesum selbst und mit ihm Gott auf, der ihn gesandt hat.[35]) Dadurch gewinnt er einen Vorsprung vor denen, welche sich für solche Liebestat zu hoch und zu gut halten.

Wenn nun an diese Antwort Jesu sich eine als Interpellation zu verstehende Mitteilung[36]) des Johannes anschließt — diese Episode nur bei Mr und, etwas gekürzt, bei Lk, nicht bei Mt —, so ist zwar richtig, daß die eben von Jesus gebrauchte Wendung *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* den Apostel dazu bewogen haben mag. Aber es liegt doch ein innerer Gedankenzusammenhang vor. Wenn die Jünger jenen Ungenannten, der in Jesu Namen, d. h. also, daß er dabei Jesu Namen gebrauchte, Dämonen austrieb, ohne zu der Jesu im eigentlichen Sinn nachfolgenden Jüngerschaft zu gehören,[37]) daran hinderten,[38]) eben weil er ihnen nicht nachfolgte, so liegt diesem Wehrenwollen zwar die Anschauung zugrunde, daß die Tätigkeit dieses Mannes nicht nach dem Willen Jesu geschehe, aber wiederum, diese Anschauung hätte nicht aufkommen können, wenn die Jünger nicht einer beklagenswerten Eifersucht bei sich Raum gegeben hätten. Die vom Herrn erwählten Zwölf wollen

---

[35]) Zu diesem Ausdruck und dieser Anschauungsweise vgl. 12, 6; Jo 3, 17. 34; 5, 36; 6, 29. 57; 7, 29; 8, 42; 11, 42; 17, 3. 21 u. a.

[36]) Das asyndetisch angereihte *ἔφη* (ℵ B Δ Ss S[1]), sonst bei Mr nur noch 14, 29 (dagegen sehr oft, etwa 17mal [die LA schwankt im einzelnen häufig], bei Mt; 6mal bei Lk und sehr häufig in AG, 2mal bei Jo), ist dem *ἀπεκρίθη δὲ* der Rec. vorzuziehen.

[37]) Die Tatsache des Nichtnachfolgens wird nach richtigem Text 2mal betont: *ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν* und *ὅτι οὐκ ἠκολούθει* (so mit ℵ B, aber nicht wieder *ἀκολουθεῖ*). Die Auslassung des Relativsatzes *ὃς κτλ.* in ℵ B C L Δ Ss S[1] erklärt sich vielleicht aus Lk.

[38]) Es ist wohl das Imperf. *ἐκωλύομεν*, nicht *ἐκωλύσαμεν* zu lesen (so Lk).

etwas Besonderes sein. Solches Streben nach Ehre trübt den Blick für die rechte Wertschätzung der Mitjünger Offenbar liegt auch in der Gegenüberstellung der beiden Tatsachen, der einen V. 32, daß für die Jünger die angelegentliche Belehrung Jesu über sein Leiden und Sterben völlig unverstanden geblieben sei, und der anderen V. 33 f., daß sie sich miteinander über die Rangstufe im Himmelreiche stritten, eine Andeutung davon, worin wir den Schlüssel jenes Nichtverständnisses zu suchen haben: eben in diesen ehrgeizigen Gedanken. Ohne daß Jesus bei Beantwortung der Zwischenfrage des Johannes diesen Zusammenhang aufdeckte, gibt er nur die Entscheidung ab: „Hindert ihn nicht! Denn niemand ist, der in meinem Namen eine Machttat vollbringen könnte und imstande wäre, mich bald zu schmähen (oder gar: verfluchen; denn *κακολογεῖν* steht 7, 10 für das hebräische קַלֵּל, vgl. LXX 2 Mo 22, 28; 1 Sam 3, 13; Spr 20, 10; Ez 22, 7). Denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“[39]) Die Jünger Jesu sollen also auf dem Felde ihrer Berufsarbeit ein weites und duldsames Herz beweisen gegenüber allen, welchen der Name Jesu Mittel wird zu Kraftleistungen. So bald (*ταχύ* heißt bald, nicht: leichtlich, was *τάχα* wäre) ist es nicht zu erwarten, das will sagen, es ist, menschlich angesehen, in absehbarer Zeit so gut wie ausgeschlossen, daß er es über sich brächte — *δυνήσεται* vom sittlichen Können; vgl. 1, 45 —, Christum zu schmähen oder zu verfluchen[40]) (vgl. 1 Kr 12, 3: *ἀνάθεμα Ἰησοῦς*). Ohne Zweifel gibt der Herr den Aposteln Weisungen für die Zukunft, da das „Anrufen des Namens Jesu“ das charakteristische Merkmal seiner Gemeinde bildete (AG 9, 21; 22, 16; Rm 10, 12; 1 Kr 1, 2; 2 Tm 2, 22). Das Wort Jesu gehört zu denjenigen, welchen bedeutsamste prinzipielle Tragweite eignet und die bis zur Stunde schwerster Mißachtung ausgesetzt sind. Pl erinnert sich dieses Grundsatzes Phl 1, 15—18; vgl. auch 1 Kr 3, 10—15. Es versteht sich, daß, wenn der Herr vom „Nichtwidereuchsein“ spricht, er nur solche meint, die irgendwie ihm selbst zugetan und ergeben sind. Was ihnen abgeht, ist nur ein organischer Zusammenschluß mit den Jüngern, ja vielleicht ein nicht oder noch nicht Zusammengehenwollen mit ihnen. Aber das darf sie nicht abhalten, sie als solche anzusehen, die im Grunde doch demselben Ziele zustreben wie sie, und darf sie nicht veranlassen, sie für Nichtchristen zu halten und ihnen Anteil an der zukünftigen Vergeltung abzusprechen. Was

---

[39]) Die LA „wider euch, für euch“ (Rec.) stammt aus Lk 9, 50 (wo aber ℵ*A u. a. haben: *καθ' ὑμῶν*, *ὑπὲρ ἡμῶν*, und Rec. beidemal? *ὑμῶν*; vgl. Lk 11, 23).

[40]) Der Gedanke 39 b (nicht bei Lk) wird sehr verflacht bei Er. Klosterm.: „Wenn er mir sein Brot verdankt, wird er mich nicht lästern.“ Als dürfte man an solche denken, denen Gottseligkeit ein Gewerbe gewesen wäre.

die Christen in Zeit und Ewigkeit verbindet, ist die freundschaftliche Stellung zu seinem Namen. Es begreift sich danach wohl, wie der Herr V. 41 fortfahren konnte: „Denn wer immer euch mit einem Becher Wassers in meinem Namen tränkt, weil ihr nämlich Christo angehört, wahrlich, ich sage euch: er wird seinen Lohn gewiß nicht verlieren" (vgl. Mt 10, 42). Der Zwischensatz *ὅτι Χριστοῦ ἐστε* erläutert das *ἐν ὀνόματί μου* und ist vielleicht eine Deutung des Evangelisten. *Χριστοῦ εἶναι* war eine bekannte Formel der apostolischen Zeit, welche die Zugehörigkeit zum Christentum im Gegensatz zum Juden- und Heidentum kennzeichnete (vgl. 1 Kr [1, 12] 3, 23; 2 Kr 10, 7).

Es liegt auf derselben Linie, die von V. 33 an innegehalten war, nämlich auf der Linie des rechten Verhaltens der Jünger Jesu zueinander und zu den Mitchristen, wenn der Herr V. 42 vom Ärgernisgeben gegenüber „diesen Kleinen, die an mich glauben," redet. Sie sollen nicht eifersüchtig sein untereinander, sollen sich heiligen Diensteifers befleißigen an den Geringsten, weitherzig sein gegenüber allen, welche mit ihnen auf dem gemeinsamen Grunde des Namens Jesu stehen und handeln. Was für ein schweres Verbrechen begeht gar der, welcher auch nur eins der Gemeindeglieder, welche zwar, im Sinne von V. 36, niedrig und gering sein und nicht zu den Großen gehören wollen (daß die Christen alle mehr oder weniger in der Welt als verachtete Leute gelten,[41]) kommt nach dem Zusammenhang nicht in Betracht), aber doch gerade darum hoch zu achten sind, weil sie an ihn glauben, durch anstößiges, seelengefährliches Verhalten an ihrem Glauben an Jesum irre macht. Das *τῶν πιστευόντων*[42]) hätte fehlen können (vgl. V. 37: *τῶν τοιούτων παιδίων*), dient aber dazu, das, was ihnen mit allen Christen, unter denen es kleine und große Leute, d. h. im Sinne Jesu: sich selbst erniedrigende und darum tatsächlich hohe, und ehrgeizige und darum tatsächlich geringwertige gibt, gemeinsam ist, unzweideutig hervorzuheben. Die Größe der Schuld eines solchen Frevlers wird ins Licht gesetzt dadurch, daß der Herr betont, es sei ihm weit besser,[43]) d. h. gewinnbringender, wenn ihm ein Mühlstein (*μύλος ὀνικός*, eigentlich ein von einem Esel getriebener oder der Last eines Esels entsprechend schwerer Mühlstein) um den Hals gehängt und er ins Meer versenkt würde. Daß den *σκανδαλίζων* solche Strafe wirklich treffen solle, kann hiermit nicht gemeint sein.[44]) Wie könnte *καλόν ἐστι μᾶλλον* das

[41]) Vgl. 1 Kr 4, 9: *ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν.*

[42]) Das *εἰς ἐμέ* stammt aus Mt 18, 6.

[43]) Mt 18, 6: *συμφέρει αὐτῷ, ἵνα*, wie Mt 5, 29. 30; Jo 11, 50; 18, 14 (16 ohne Vergleich), synonym mit *καλόν ἐστιν* c. Infin. Mt 18, 8. 9; 26, 24 (1 Kr 7, 1. 8. 26); Lk 17, 2: *λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ.* Bei Mr tritt das *μᾶλλον* noch verstärkend zu *καλόν ἐστιν* hinzu.

[44]) S. Zahn zu Mt 18, 6.

bezeichnen? Auch kam eine solche Strafe nicht leicht in Anwendung. Der Sinn ist: es wäre ihm, ehe er sich jenes Vergehens schuldig macht, zuträglicher, wenn er alsbald einem Todesverhängnis verfiele, das nicht die geringste Aussicht auf Rückkehr ins Leben böte, als wenn er länger lebte und dann jenes Verbrechen beginge. Der Ausblick in einen Zustand schrecklichster Pein als die jenen treffende gerechte Strafe wird wohl nahe gelegt, diese selbst aber wird verschwiegen (vgl. Mr 14, 21). Sie bleibt in geheimnisvolles, grausiges Dunkel gehüllt.

Hatte der Herr in V. 42 davor gewarnt, daß ein Jünger dem anderen durch Selbstüberhebung und Verachtung des anderen Ärgernis bereiten solle, so hören wir ihn im folgenden davon reden, daß es nicht minder gelte, solchen *σκάνδαλα* zu begegnen, die den Jüngern aus ihrer eigenen leiblichen Natur erwachsen.[45]) Da am Schluß des Kapitels unzweideutig wieder vom Verhalten der Jünger Jesu untereinander die Rede ist und eben dieses den ganzen Abschnitt von V. 33 an augenscheinlich beherrscht, so wird auch die Gedankengruppe V. 43—48 nicht ohne Zusammenhang mit diesem Hauptgedanken verstanden sein wollen.[46]) Und zwar wird das verbindende Zwischenglied in der entschuldigenden Erwägung zu suchen sein, daß doch jener Ehrgeiz, jenes sich über die Niedrigen Hinwegsetzen durch die eigene sinnliche Beschaffenheit bedingt, ja vernotwendigt sei, so daß eigentlich niemand dafür verantwortlich zu machen sei, wenn er den niedrigen Bruder verärgere. Ohne Zweifel würde dieser Gedanke, welcher ja nicht auf der Oberfläche liegt, dem Leser eher kommen, wenn er den bei Mt 18, 7 sich findenden doppelten Weheruf und den schmerzlichen Erfahrungssatz ausgesprochen läse, daß Ärgernisse, wie einmal der Welt Beschaffenheit und Lauf ist, eine unvermeidliche Notwendigkeit darstellen. Mr scheint eine ihm vorliegende längere Rede gekürzt zu haben. Wahrscheinlich ist dreimal, V. 43. 45. 47, *ἐάν* c. indic. zu lesen, wofür in jedem Falle eine Reihe von Textzeugen sprechen.[47]) Ein *ἐάν* c. indic. wird im NT öfter gleich *εἰ* c. ind.[48]) gebraucht. Der Sinn eines solchen *εἰ* resp. *ἐάν* ist bekanntlich sehr häufig der, daß von anderen, vielleicht von Gegnern, ein Fall als wirklich und tatsächlich gesetzt wird, ohne es zu sein.[49]) Wir fassen also

[45]) S. Zahn zu Mt 18, 8 (S. 575) u. 5, 27—30 (S. 237 ff.).

[46]) Vgl. Ss V. 43 init. *καὶ ἐὰν οὖν*.

[47]) Das . . . *λίζῃ* braucht bekanntlich nur als graphisch verschieden von . . . *λίζει* angesehen zu werden; it[5] haben scandalizat. Der Conj. Aor. . . . *λίσῃ* wird nur von ℵBLΔ und it[6] od. [7] vertreten.

[48]) S. Blaß § 65, 4 (S. 218 f.).

[49]) Es ist beinahe der meist sog. 4. kondizionale Fall (wenn . . . wäre, *εἰ* mit dem Indic. Impf. oder Aor. oder Plusq., um das Gegenteil als das Wirkliche zu bezeichnen). *Ἐάν* c. Conjunct. würde den Fall, für gewöhnlich wenigstens, als einen möglichen hinstellen, wenn auch Ausnahmen

die drei Bedingungssätze V. 43. 45. 47 als irreale: und wenn, wie einer sagen könnte, aber mit Unrecht sagt, er von seiner Hand, seinem Fuß, seinem Auge geärgert werden sollte, so wäre es ihm zuträglicher, die Hand und den Fuß abzuhauen und das Auge auszureißen und durch gewaltsame Beseitigung dieser wertvollen, aber zum Verderben gereichenden Glieder die Quelle des eigenen Abfalls vom Glauben zu beseitigen und demgemäß „ins Leben", wie es die beiden ersten Male, oder in die *βασιλεία* Gottes, wie es zuletzt heißt, einzugehen, als sich zwar des ungestörten Besitzes jener Glieder zu erfreuen und — in die Hölle, die Geenna hinwegzugehen, *ἀπελθεῖν*, wie es zuerst, oder hineingeworfen zu werden, *βληθῆναι*, wie es zuzweit und zudritt heißt. Die Rede des Herrn ist von schauerlicher Pracht und von Mark und Bein durchdringender Kraft.[50]) Zu *τὴν γέενναν* V. 43 tritt noch erläuternd und ausmalend: *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον*[51]) hinzu (Mt nur *εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*), eine Apposition, welche für die Leser des Mr um so notwendiger war, als das der jüdischen Ausdrucks- und Anschauungsweise eigentümliche Wort *γέεννα* einer Erläuterung bedurfte, die dann freilich V. 46 fehlen konnte. Der Satz *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* (V. 48) ist auch V. 44 und V. 46 gut beglaubigt[52]) und um des rhetorisch wertvollen Effektes willen möchte man ihn hier nicht gern entbehren. Schon Augustin urteilte (de civit. d. 21, 9): non eum piguit uno loco eadem verba ter dicere.[53]) Also: sollte wirklich einmal der Fall eintreten, daß ein Glied unseres Leibes uns zum Abfall vom

---

vorkommen: Mt 17, 20; 21, 21 (*ἐὰν ἔχητε πίστιν*, Lk 17, 6: *εἰ ἔχετε π.*, irreal); Lk 19, 40 Rec. (richtiger Text: *ἐὰν σιωπήσουσιν*); Jo 8, 54 (*ἐὰν δοξάσω*, das gleichfalls gut bezeugte *δοξάζω* könnte Praes. sein); 8, 54 (*κἂν* resp. *καὶ ἐὰν εἴπω*, nach einstimmiger LA).

[50]) Man beachte auch die Tonmalerei bei *καλόν — κυλλόν — χωλόν*, V. 43 u. 45, vgl. Mt 18, 8. Vielleicht empfand auch der Hörer etwas von beabsichtigter Paronomasie, wenn der Herr sich der bei Ss S[1] gebrauchten Wendung bediente פסוקיה (= haue sie ab) und פקח es ist nützlich.

[51]) Vgl. Hiob 20, 26 LXX: *κατέδεται αὐτὸν πῦρ ἄσβεστον* (A; *ἄκαυστον* B).

[52]) Er fehlt bei ℵ B C L Δ k, auch Ss.

[53]) Vgl. Jes 66, 24 b LXX: *ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται.* Vgl. Judith 16, 17: *δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος.* Sir. 7, 17: *ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ.* Mart. Polyc. 11: *πῦρ ἀπειλεῖς τὸ πρὸς ὥραν καιόμενον καὶ μετ' ὀλίγον σβεννύμενον· ἀγνοεῖς γὰρ τὸ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ αἰωνίου κολάσεως τοῖς ἀσεβέσι τηρούμενον πῦρ.* Clem. Homil., ep. Clem. ad Jac. c. 18: *εἰ μὴ ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἐνόρκως εἰρήκει ἔσεσθαι* (sc. die Ewigkeit der Verdammnis), *τάχα ἂν εὔλογον ἦν ἀμφιβάλλειν.* Apoc. Petr. frgm. 25: *ἐπέκειντο αὐτοῖς σκώληκες ὥσπερ νεφέλαι σκότους.* 27: *ἐσθιόμενοι τὰ σπλάγχνα ὑπὸ σκωλήκων ἀκοιμήτων.* — Man beachte noch, daß es V. 45 heißt *βληθῆναι*: die geflissentlich verschonten Füße nützen nichts! Jener Mensch möchte gehen, aber er wird geworfen. V. 47 ist vielleicht wieder wie V. 44 *ἀπελθεῖν* zu lesen statt *εἰσελθεῖν*, mit D Ss it[3].

Glauben in dem Maße reizte, daß der Abfall auf andere Weise nicht zu vermeiden wäre, so soll das Glied daran gegeben werden. In Verfolgungszeiten kann die Eventualität an einen Jünger Jesu herantreten: entweder Hand oder Fuß oder Auge verlieren zu müssen — oder das ewige Leben! Freilich würde es auch dann kaum jemandem zugemutet werden, selber den Schlag auszuführen oder das Ausreißen vorzunehmen, sondern der Henker würde es tun. Der Herr hat anderswo Treue bis in den Tod gefordert, Dahingabe des leiblichen Lebens, selbst in den Kreuzestod (8, 34 f.; vgl. Off 2, 10): sollte von ihm das geringere Opfer eines Gliedes nicht gefordert werden können? So einleuchtend diese Gedanken sind, so will doch, wie schon hervorgehoben wurde, nicht vergessen sein, daß es sich in unserem Zusammenhange darum handelt, daß jemand die fleischliche Naturbeschaffenheit seiner Glieder dafür verantwortlich machen und sich zur Entschuldigung dienen lassen will, wenn er geärgert, wenn er speziell zu frevelhaftem Ehrgeiz gereizt wird: eine Selbstrechtfertigung, die auf verkehrter Anschauung vom leiblichen Organismus beruht. Übrigens mußte jeder Leser, auch wenn ihm das eigentliche Verständnis der Bilderrede nicht einleuchtete, doch soviel als deren Sinn erkennen: die teuersten und notwendigsten Besitztümer gilt es mit kühnem und grausam erscheinendem Entschluß preiszugeben, um nicht das wahre Leben, *ἡ ζωή* schlechthin, zu verlieren und in das ewige, nie aufhörende Verderben zu geraten.

Was das Verständnis der vielgedeuteten Verse 49 und 50 betrifft, so empfiehlt es sich, von einer Erörterung des Sinnes von V. 50 auszugehen. Der Begriff des Salzes zieht sich durch alle Glieder hindurch, und es ist nicht anzunehmen, daß derselbe auf so kurzem Raume in verschiedenerlei Sinne gebraucht wäre. Wenn die Jünger ermahnt werden: „Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander", so ist klar, daß hier unter Salz nichts anderes als die den rechten Jüngern Jesu eignende Kraft der Selbstverleugnung verstanden werden kann, mittels welcher sie alles selbstische Wesen zu töten haben, wodurch aber auch ihr wahrer Wert und ihr eigentliches und unvergängliches Leben gefördert und zu einer Gott wohlgefälligen Darstellung gebracht werden soll. Man erkennt alsbald, daß dieser Redeabschluß aufs beste dem Anfange unseres Abschnitts entspricht, wo wir von dem aus ehrgeizigem Streben einzelner unter den Jüngern hervorgegangenen Rangstreit hörten, aber auch dem Hauptgedanken des Abschnittes angemessen ist, insofern das ganze Stück davon handelte, daß die Gemeinde Jesu Christi unter sich durch demütiges Verhalten der einzelnen Glieder gegeneinander den Unfrieden fernhalten und den Frieden, der aufbaut und fördert, pflegen sollen. Was vom Salze gilt, daß es nämlich etwas Köstliches (*καλὸν τὸ*

ἅλα) ist, voll würziger Kraft, dasselbe gilt von einer inwendigen Kraft der Jünger, welche sie befähigt, strenge Selbstzucht und unnachsichtliche Tilgung aller egoistischen Triebe und ehrgeizigen Gedanken auszuüben. Haben sie diese Kraft eingebüßt, bildlich geredet: ist das Salz salzlos geworden,[54]) womit soll es gewürzt werden,[55]) daß es seine eigenartige Kraft wiedererlangte? Von der Himmelskraft der Jünger Jesu wird also, indem sie als Würze vorgestellt wird, gesagt, daß sie dieselben Gotte und in gewissem Maße auch Menschen angenehm mache (Lk 2, 52; Spr 3, 4). Anderseits wird sie wohl als verlierbar, aber auch als unersetzbar beschrieben. Wenn es nun V. 49a heißt: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται,* so kann unbestreitbar das *ἁλίζειν* dort keine andere Bedeutung haben als *ἀρτύειν* (vgl. Lk 14, 34: *ἀρτυθήσεται,* Mt 5, 13: *ἁλισθήσεται*). Es wird also nicht sowohl heißen sollen: konservieren, erhalten, vor Fäulnis bewahren, als vielmehr: würzen, angenehm machen. Der Dativ *πυρί* aber sollte nicht um der sonst, wie man meint, entstehenden Inkonzinnität willen gefaßt werden im Sinne von: „für das Feuer“,[56]) sondern ist instrumental zu nehmen. Man denke etwa an das bekannte Wort: *πυρὶ βαπτίζειν* Mt 3, 11, wo ebenfalls *πυρί* und *βαπτίζειν* einander auszuschließen scheinen, aber gerade um der scheinbaren Paradoxie willen zusammengestellt sind. Das Feuer kann nach dem Zusammenhang nur das Feuer des von Gott verhängten Gerichts sein, aber allerdings nicht speziell das ewige, unaufhörlich brennende Feuer des Endgerichts, wovon V. 48 (44. 46) die Rede war. Dagegen spricht die Artikellosigkeit und auch das *πᾶς*. Daß es sich bei letzterem Wort nicht um jedweden Menschen überhaupt, sondern nur um Jesu Jünger handeln kann, ist klar. Aber eine Beschränkung oder vielmehr Beziehung auf die dem ewigen Feuer Verfallenden ist ausgeschlossen. Jeder seiner Jünger, das ist Jesu Meinung, soll nach der in seinem Reich geltenden Ordnung so zu einer Gott angenehmen Beschaffenheit gebracht werden, daß er das schmerzliche Feuer der göttlichen Zucht zu spüren bekommt. Davon gilt, was Pl 1 Kr 11, 31 f. sagt: „Wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet. Werden wir aber gerichtet, so werden wir von dem Herrn

---

[54]) *ἐὰν τὸ ἅλα ἄναλον γένηται,* — dafür Mt 5, 13 u. Lk 14, 34 *μωρανθῇ,* „dumm“, fade geworden.

[55]) Dasselbe Verb. Lk 14, 34: *ἐν τίνι ἀρτυθήσεται* (Mt: *ἁλισθήσεται*); Kol 4, 6: *λόγος ἅλατι ἠρτυμένος.*

[56]) So z. B. A. Klstm. S. 204 f.: Die *θυσία* ist für das Feuer bestimmt . . ., muß aber zuvor, um gottgefällig zu sein, gesalzen werden. Der Mensch, in seiner fleischlichen Natur befangen, ist der Gemeinschaft mit Gott nicht fähig; durch das Feuer der Leiden und Drangsale am Fleisch muß sein Geist für Gott frei werden. „Aber nur in dem Falle geht er aus diesem Feuer, wie es bezweckt ist, als gottgefällige *θυσία* hervor, wenn er Salz bei sich hat und bei sich behält“ (Salz = Glaube).

gezüchtigt, daß wir nicht mit der Welt verdammt werden." Das göttliche Gericht fordert von dem, den es trifft, daß er sich ihm unterwerfe. Solche Selbstunterstellung ist schmerzlich. Sie opfert selbstische Interessen. Sie ist unvereinbar mit jeglichem Ehrgeiz. Sie hat ihre notwendige Stelle im christlichen Gemeindeleben, wenn hier der Friede, welcher ernährt, während der Unfriede verzehrt, gewahrt bleiben soll. Man wird nicht leugnen können, daß der Übergang vom Satz *πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται* zu den weiteren Sätzen *καλὸν τὸ ἅλα κτλ.* etwas unvermittelt käme. Denn man erwartet anstatt einer Aussage über den Nutzen des Salzes vielmehr eine solche über die segensreiche Wirkung des Feuers, entsprechend der starken Betonung des *πυρί* in V. 49, wenn auch der aufmerksame Leser erkennt, daß der Ausdruck *πυρί* absichtlich gewählt war, um den Gedanken des Gerichts nahe zu legen. Gleichwohl, der Hilfsgedanke ist danach unvermeidlich: was von diesem Feuer gilt, das soll veranschaulicht werden unter dem Bilde des Salzes. Und zweifelsohne könnte die LA 49 b: *καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*[57]) dazu dienen, jene Kluft zwischen 49 a und 50 zu überbrücken. Der Herr würde dann auf die allen Israeliten wohlverständliche, im Gesetz verordnete Vorschrift hinweisen: *καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται,* 3 Mo 2, 13, wobei das Salz offenbar als diejenige jedem Opfer beizugebende Zutat erscheint, wodurch erst das Opfer Gottes Wohlgefallen erlangt, und würde seine paradox klingende Rede durch ein zweites, weniger herbes und leichter zu verstehendes Gleichnis erläutern. Daran schlösse sich dann aufs gefälligste V. 50 a an; und in der Tat spricht manches dafür, daß dieser erweiterte Text doch der ursprüngliche ist. Schon mit der Bezeugung steht es nicht schlecht. Der Text, welcher zweifelsohne ein Zitat aus 3 Mo 2, 13 sein soll, ist nicht der der LXX, welcher jedenfalls gewählt wäre, wenn es sich um eine Glosse handelte. Der ganze Gedanke ist fernerhin so eigenartig, daß von selbst schwerlich jemand darauf gekommen sein sollte, ihn einzuschieben. Die Auslassung aber kann entweder auf einem rein graphischen Versehen beruhen (homoeoteleuton: *ἁλισθήσεται,* und ähnlicher Anfang: *πᾶς — πᾶσα*) oder auch durch die sachliche Erwägung veranlaßt sein, daß die Heidenchristen an solcher die Opfer als dauernde Institution zu billigen scheinenden Veranschaulichungsweise Anstoß nehmen möchten.[58])

---

[57]) Dieser Satz fehlt bei ℵ B L Δ auch Ss, wird aber geboten (Rec., Ti7) von A C N X Γ Π u. a. Unz., den meisten it, vg, S1 S3. D 2 min. und einige it, eine vg-Hdschr. lassen 49 a aus und bieten dafür: *πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.*

[58]) Sollte der eigentümliche Satz 49 b bei Mr nicht ursprünglich sein, so möchte doch die Annahme berechtigt sein, daß er eine alte Überlieferungsform eines Wortes Jesu darstellt; vielleicht aus Papias stammend? (wie nach Zahn Mt 16, 2. 3; Jo 8, 1—11; Mr 16, 14—18).

B. 2. Reihe: Jesus verläßt Galiläa und reist nach Jerusalem (10, 1—45).

1. Die Ehefrage (10, 1—12; vgl. Mt 19, 1—9).

In V. 1 berichtet uns der Evangelist zunächst, daß der Herr von dort, nämlich dem Hause in Kapernaum, in dem er sich zur Belehrung seiner Jünger niedergesetzt hatte, aufgestanden sei (vgl. 7, 24) und nach dem Gebiete (*ὅρια* 5, 17; 7, 24. 31) Judäas gekommen sei und zwar, wenn wir das wahrscheinlich echte *διὰ τοῦ* statt *καί* vor *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* zu lesen haben, so, daß er dabei durch die Gegend jenseit des Jordans, also durch Peräa seinen Weg nahm.[59]) *Εἰς* (*τὰ ὅρια*) bedeutet hier möglicherweise das Ziel, das man im Auge hat, ohne daß mit *ἔρχεται* gesagt werden soll, daß es erreicht sei (vgl. 7, 24), da *ἔρχεσθαι* nicht bloß hingelangen, sondern auch gehen heißt.[60]) Aber nichts hindert anzunehmen, der Evangelist habe hier sagen wollen, Jesus sei wirklich über die Grenze von Peräa hinausgekommen. Die Geschichten 10, 2—31 gehören eng zusammen; V. 32 kündigt der Herr an: wir gehen hinauf nach Jerusalem; V. 46 kommt er mit seinen Jüngern nach Jericho. Wahrscheinlich will uns der Evangelist jenseit der Stelle des Jordanufers versetzen, wo der Leutestrom auf der Reise zum Passahfeste den Fluß zu überschreiten pflegte, also östlich von Jericho. Dann befinden wir uns also im folgenden in der herrlichen 70 Stadien langen und 50 Stadien breiten, mit prächtigen Bauten bedeckten Oase, bei deren Beschreibung Josephus' Darstellung allemal einen überschwenglichen Charakter annimmt.[61])

---

[59]) Vgl. Mt 19, 1, wo bloß *πέραν*, ebenso D G Δ it vg S sS[1] u. a. Das *καί*, nur von ℵ B C L geboten, konnte leicht eingeschoben werden, um das Mißverständnis zu beseitigen, als sei Judäa jenseit des Jordans zu suchen; *καί* würde, wenn echt, im Sinne: und zwar zu nehmen sein: und zwar zog, wanderte Jesus. Die LA *διὰ τοῦ πέραν* ist jedenfalls die ursprüngliche (*τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* 5, 1; vgl. 4, 35; 5, 21; 6, 45; 8, 13): A N X Γ Π u. v. a. S[s] (auch Rec.) — Daß *τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου* (so sei auch hier zu lesen, wie Mt 19, 1) bedeuten soll: nicht das ganze Ostjordanland, sondern nur der den Juden zugehörige Teil davon, *ἡ Ἰουδαία ἡ περαία*, wie Wellhsn. nach Relands u. a. Vorgang (Einl. in die 3 ersten Ev S. 12) meinte, dem dann Er. Klstm. zugestimmt hat, ist eine völlig unhaltbare Auffassung. Seit wann hat irgend ein Stück östlich des Jordans Judäa geheißen? So schwankend auch die Bezeichnung *Περαία* sein mochte, daß der Jordan die westliche Grenze bildete, steht fest; s. Buhl, Geogr. § 54, S. 83, Anm. 56; § 74, S. 120. Joseph. b. j. III, 3, 3. S. z. uns. St. die noch wohl brauchbaren Bemerkungen bei Raumer, Paläst.[3] S. 234.

[60]) S. Zahn zu Mt 19, 1 (vgl. Mt 14, 25; 16, 5; Lk 15, 20; Jo 6, 17 u. a.

[61]) Jos. arch. 9, 12, 2; 15, 4, 2; b. j. 1, 6, 6; 4, 8, 2. S. Buhl, S. 116.

Dem Vf liegt es offenbar daran, einerseits zu betonen, daß die folgenden Geschichten nicht mehr in Galiläa oder sonstwo im Norden des heiligen Landes geschehen seien, sondern in Judäa, auf dessen Grenzgebiet — daher die bedeutsamerweise vorangestellte Zielbezeichnung —, und anderseits möglichst bald diese Geschichten selbst zu erzählen. Denn welche Orte Jesus bei seiner Wanderung durch Peräa berührt, wie lange etwa diese seine Reise gedauert habe, davon hören wir keine Silbe; nur daß er noch hevorhebt, daß wiederum Volksmassen [62]) mitzogen, nämlich mit ihm,[63]) zu ihm hin, *πρὸς αὐτόν*; der Ausdruck ist prägnant: sie zogen mit ihm und drängten sich dabei an ihn heran. Von einem *πολὺς ὄχλος* war zuletzt 9, 14 ff. die Rede; von längerem zähen Verweilen einer großen Volksmenge bei Jesus 8, 1 ff. Aber seitdem hörten wir nicht, daß er das Volk gelehrt habe. Denn das Wort vom Kreuztragen 8, 34, an den *ὄχλος* gerichtet, ist nur ein vereinzeltes geblieben. Anderseits hörten wir 9, 30, daß Jesus bei seiner Wanderung durch Galiläa verborgen bleiben wollte. Nun wandelt sich das Bild. Jesus widmet sich „wieder, wie er es gewohnt war" (*ὡς εἰώθει*, nur hier bei Mr), einer intensiveren Lehrtätigkeit vor Volksmassen: ob schon auf dem Wege durch Peräa, oder erst bei seiner Ankunft in Judäa, wird nicht gesagt. Pharisäer [64]) waren es, die, als er einmal in solcher Lehrtätigkeit begriffen war, zu ihm mit einer Frage betreffs der Ehescheidung kamen, ob es nämlich einem Manne erlaubt sei, sein Weib zu entlassen, — indem sie ihn versuchten. Also wieder dieselben Gegner, die wir schon so oft mit dem Herrn in Konflikt befindlich und erst 8, 11 mit einer ebenfalls versuchlichen Rede an den Herrn herantreten sahen. Auch bei den Juden nahm man es mit der Ehescheidung sehr lax,[65]) von den Heiden gar nicht erst zu reden. Doch gab es bekanntlich, was die Strenge in dieser Frage betrifft, bei jenen verschiedene Auffassungen und verschiedene Praxis.

---

[62]) *ὄχλοι* nur hier bei Mr, außerordentlich häufig bei Mt. D it[7] haben das erleichternde *συνέρχεται ὁ ὄχλος* (vgl. 3, 20; 4, 1); D und it[8] lesen auch: *ὡς εἰώθει καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς*: das Volk versammelte sich, wie es (zu tun) pflegte, und er lehrte sie.

[63]) So *συμπορεύονται* (nur hier bei Mr); *αὐτῷ*: Lk 7, 11; 14, 25; *αὐτοῖς* Lk 24, 15.

[64]) Man lese *Φαρισαῖοι* ohne *οἱ* (vgl. 12, 18); bei Mt 19, 3 ist dagegen der Artikel anscheinend echt.

[65]) Caten. Mr bei Cramer (S. 372): *ἀδιάφορον* (etwas ganz Gewöhnliches, sittlich Unbedenkliches) *Ἰουδαίοις τοῦτο ἦν καὶ πάντες τοῦτο ἔπραττον ὡς ὑπὸ νόμου συγκεχωρημένον.* Vielleicht, so meint der Vf der Cat., hätten die Pharisäer, indem sie Mose für sich anführten, die Menge der Männer wider Jesum in Harnisch bringen wollen. Er läßt die Pharisäer auch an Mal 2, 15 u. 14 denken: *γυναῖκα νεότητός σου μὴ ἐγκαταλίπῃς* (15 b) und *αὕτη κοινωνός σου καὶ γυνὴ διαθήκης σου* (14 b): so sei das *πρόβλημα ὡς δύσλυτον* geworden (bei Matthäi I, 182 fehlt die Bezugnahme auf Mal).

Schammai wollte dem Manne erst dann ein Recht einräumen, sein Weib fortzuschicken, falls sie etwas Unanständiges sich habe zuschulden kommen lassen, Hillel schon auf Grund jeglicher Art Mißfallens an ihr [66]) (*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* Mt 19, 3). Indes unser Evangelist geht, offenbar mit Geflissentlichkeit, gar nicht auf diesen spezifisch jüdischen Rechtsstreit ein, sondern faßt als ein guter Katechet den Stoff so, daß seine heidenchristlichen Leser ihn ohne weiteres zu verstehen und auf sich anzuwenden vermochten: sie sollen aus unserer Geschichte lernen, wie ein Christ über die Ehe, insonderheit über die Frage der dem Gatten schuldigen Treue und der Ehescheidung zu urteilen, und wie er sich gegebenenfalls zu verhalten habe. Das Listige des Vorgehens der Pharisäer wird darin bestehen, daß sie, wohl wissend, welch hohe sittliche Forderungen der Herr an seine Jünger zu stellen gewohnt ist, ein kurzes und schroffes Nein erwarten und ihn dann mit der auf 5 Mo 24, 1 [67]) begründeten Praxis der Ehescheidung in Widerspruch bringen wollen. Der Herr, sofort Meister der Situation, fragt sie seinerseits, was für eine Weisung ihnen Mose gegeben habe. Sie erwidern: „Erlaubt [68]) hat Mose, eine Ehescheidungsurkunde zu schreiben [69]) und fortzuschicken“; und indem sie von solcher Erlaubnis und zwar im allgemeinen und mit solch starker Betonung sprechen, geben sie zu erkennen, daß sie von einem die Unauflöslichkeit der Ehe betreffenden Befehle nichts wissen oder nichts wissen wollen und darum auch einer entsprechenden Verpflichtung überhoben zu sein glauben. Aber der Herr erledigt diesen ihren Hinweis auf Mose damit, daß er ihnen ins Gesicht sagt, daß Mose mit Rücksicht auf ihre Herzenshärtigkeit [70]) diese Gesetzesbestimmung geschrieben habe. Er will also jener Erlaubnis, weil sie im Gesetz geschrieben steht, den Charakter einer *ἐντολή* nicht absprechen. Aber sie vergessen ganz die unerfreulichen Umstände, unter welchen solche Gesetzesbestimmung Mosis in Kraft treten soll; sie vergessen auch, daß er, nämlich Gott, [71]) sie, nämlich die Eheleute, vom Anfang der Schöpfung an, d. h. zu Beginn der

---

[66]) S. die Kommentare zu Mt 19, 3 ff., bes. Zahn Mt S. 580 ff.

[67]) LXX: *ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ ἔσται, ἐὰν μὴ εὕρῃ χάριν ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα* (עֶרְוַת דָּבָר), *καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ.*

[68]) Das *ἐπέτρεψεν* steht an erster, nicht (so Rec.) an zweiter Stelle. Einzelne Zeugen haben *ἐνετείλατο.*

[69]) Einige it: dare scriptum, D *δοῦναι γράψαι* (Mt 19, 7 *Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστ.*).

[70]) Der Ausdruck *σκληροκαρδία* steht LXX 5 Mos 10, 16 und Jer 4, 4 für „Vorhaut des Herzens“, עָרְלַת לֵבָב. Das Wort mußte wie ein Stachel auf die wirken, welche sich auf ihre Beschneidung etwas zugute taten.

[71]) *ὁ θεός* ist zweifellos alter Zusatz.

Schöpfung, mit der Bestimmung, daß es hinfort so bleiben solle, als Mann und Weib geschaffen habe. Auf dieser Schöpfungsordnung Gottes beruht es, daß ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verläßt, um seinem Weibe anzuhangen,[72] und daß die zwei zu einem Fleische werden (vgl. 1 Mo 1, 27; 2, 24), so daß sie nicht mehr zwei Personen, sondern ein Fleisch bilden (vgl. 1 Kr 6, 16; Eph 5, 31). Daraus ergibt sich also als Konsequenz, daß, was Gott selber zusammengefügt hat zu einem einheitlichen Paar, der Mensch nicht scheiden darf. Die Unauflöslichkeit der Ehe steht zu Beginn des Gesetzbuchs Mosis, die unter Umständen, wegen beharrlichen und unverbesserlichen Ungehorsams der Israeliten, von Mose erlaubte und in gesetzliche Formen gebrachte Ehescheidung steht am Schluß dieses Buchs. Die Antwort des Herrn ist so wuchtig und beschämend, daß der Leser den unauslöschlichen Eindruck von einem vollständigen Siege des Herrn bekommt, auch ohne daß davon berichtet würde, und erkennt, daß Jesus seinerseits die ursprüngliche Gottes- und Schöpfungsordnung für seine Jünger wiederhergestellt wissen will. Anderseits macht sich in V. 6 u. 7 eine auffallende Kürze und Nachlässigkeit des Ausdrucks bemerkbar: das *ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως* steht sehr prägnant für: vom Anfang der Schöpfung aber ist es so gewesen, daß; das Subjekt *ὁ θεός* fehlt; daß es sich um ein Zitat aus Mose[73] handelt, ist gar nicht zu erkennen, und V. 7 ist asyndetisch, abrupt angereiht. Daß hier ursprünglich ein Wort Adams vorliegt, bei dem die Futura in eigentlichem Sinne gemeint sind, ist aus dem Kontexte nicht zu ersehen. Der Leser wird die Futura zunächst in dem Sinne nehmen, daß sie etwas bezeichnen, was je und je geschieht und zu geschehen hat. Was wir auch sonst gefunden haben, bestätigt sich hier wieder: Mr hat einen vorgefundenen Redetypus seinerseits verkürzt und für die Zwecke seiner Leser gestaltet (vgl. Mt 19, 3 ff.).

---

[72]) Der Satz *καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* fehlt in ℵB, Evgstr. 48, goth, Ss; aber in Ss ist auch 8a weggelassen. Es ist bei der massenhaften Bezeugung kaum glaublich, daß jener Satz aus Mt und 1 Mos 2, 24 geflossen sein sollte. Das Fehlen in ℵB kann auch auf äußeren Gründen beruhen (Homoiotel.: *αὐτοῦ*). Jedenfalls würde man gerade das Glied vermissen, auf dem der Hauptton ruht, nämlich dies, daß der Mann seinem Weibe anhängt.

[73]) 1 Mos 1, 27; 2, 24. A. Klosterm. wollte deswegen die Beziehung des *ἔγραψεν* V. 5b bis auf *κτίσεως* 6a erstrecken: vom Anfang der Schöpfung (herkommend) dagegen schrieb er, im Gegensatz zu *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν*. Das wäre eher möglich als mit Wellhs., dem Er. Klostermann sich anschließt, *ἔγραψεν Μωϋσῆς* zu ergänzen und *ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως* zu fassen = בְּרֵאשִׁית, im Anfange der Genesis, mit Berufung auf die Zitierungsweise 12, 26: *ἐν τῷ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου*. Aber *ἀπό* ist doch nicht = *ἐν*. Außerdem wäre der Gegensatz zu *πρὸς τὴν σκληροκ.* zu inkonzinn und die Auslassung von *ἔγραψεν* auf alle Fälle sehr hart.

Wieder wird uns erzählt, wie der Herr, nachdem er ins Haus getreten,[74]) noch einmal von den Jüngern, wie eben von den Pharisäern,[75]) in betreff eben dieses Gegenstandes [76]) befragt worden sei. Der Erzähler blickt, wenn er *πάλιν* schreibt, nicht auf 9, 28; 7, 17; 4, 10 zurück, da das *πάλιν* dann nur zu *ἐπηρώτων*, nicht auch zu *περὶ τοῦ αὐτοῦ* gehören könnte. Auch fehlt an den genannten Stellen ein Hinweis auf die je vorausgegangene, wo ein ähnliches Fragen der Jünger im Hause erzählt wird. Über den näheren Inhalt der Jüngerfrage verlautet nichts. Der Herr antwortet in zwei parallel gestalteten Sätzen. Es liegt ihm daran, klar und scharf auszusprechen, was über den Teil der Eheleute, welcher den anderen fortschickt und danach wieder zur Ehe schreitet, zu urteilen sei. Das Urteil lautet beidemal: *μοιχᾶται.*[77]) Dabei fällt auf, daß V. 12 auch vom Weibe der Fall vorausgesetzt wird, daß sie den Mann entläßt und danach einen anderen heiratet. Denn bei den Juden war das gesetzlich ausgeschlossen, und einzelne Ausnahmen kommen nicht in Betracht. Wohl aber konnte nach griechischer und römischer Sitte seitens der Frau eine Ehescheidung veranlaßt werden, sie also der entlassende Teil sein (vgl. z. B. Just. apol. II, 2). Wenn man nicht, was unstatthaft ist, annehmen will, daß *ἀπολύσασα* in einer völlig abgeschwächten Bedeutung steht („welche verlassen hat"),[78]) so hat unser Evangelist den

---

[74]) Man lese *εἰς τὴν οἰκίαν* (ℵ B D L Δ it²), nicht (so Rec.) *ἐν τῇ οἰκίᾳ*. Es ist, wo *εἰς* für *ἐν* steht, im NT doch nie die irgendwie vorhandene Vorstellung von einer Bewegung wohin verloren gegangen (Blaß § 39, 3 spricht von einer zunehmenden Vermischung von *εἰς* und *ἐν*, wie sie die Volkssprache beförderte); vgl. Mr 2, 1; 13, 3. 9. 16; Lk 11, 7; Jo 1, 18 u. a. An unserer Stelle ist selbstverständlich der Begriff des Zurückkehrens oder Eintretens zu ergänzen, vgl. 9, 28.

[75]) So richtig A. Klosterm.

[76]) Das *περὶ τοῦ αὐτοῦ* der Rec. ist zu halten (D E F G H usw. it⁵ vg S³) gegen *περὶ τούτου* (A B C L u. a. it⁴ [auch k?]; ℵ hat *π. τούτων*); denn 1) ist überhaupt der Gebrauch von *τὸ αὐτό* viel seltener als der von *τοῦτο*, und 2) kommt der Genit. neutr. *τούτου* besonders häufig vor: 10, 7; Lk 22, 51; 24, 4; AG 17, 32; 28, 9, während der Gen. neutr. von *τὸ αὐτό* im NT wenigstens nirgends begegnet. Auch wegen des *πάλιν* konnte die Änderung in *περὶ τούτου* nahe liegen.

[77]) Daß bei Mr das *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* Mt 19, 9 (vgl. 5, 32) fehlt (vgl. 1 Kr 7, 10), beruht darauf, daß der Evangelist diesem Abschnitt die jüdische Färbung benimmt; s. o. S. 267.

[78]) Blaß, a. a. O. S. 71, urteilt, daß der von Mr gedachte Fall, daß nämlich eine Frau ihren Mann fortschickte (*ἀπολῦσαι*), auch in Rom nicht vorgekommen sei. Aber *ἀπολύειν* will als scharfer Ausdruck für Ehescheidung genommen werden. Es bedarf also nicht der von Blaß vorgeschlagenen Konjektur *ἀπολείψασα* für *ἀπολύσασα* (V. 12), aber auch nicht der neuerdings beliebten, auch von Blaß empfohlenen Bevorzugung des von D, einigen min, it⁶ ⁽⁷⁾ gebotenen Textes V. 12: ≙ *καὶ ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ γαμ. κτλ.* (Blaß möchte auch V. 12 u. 11 umkehren, mit Ss; denn an dem, was V. 12 sage, habe niemand gezweifelt, wohl aber sei

Ausspruch Jesu in einer Form überliefert, in welcher das vom Herrn aufgestellte Prinzip auf einen zwar nicht für die nächsten Missionsobjekte seiner Jünger, die Juden, wohl aber für die Christen aus der Heidenwelt bedeutsamen Fall angewandt erscheint. Gerade die Leser unseres Mr werden Ursache genug gehabt haben, das, was Jesus von Ehescheidung und Ehebruch gesagt, auch auf das Weib zu beziehen.[79])

2. Die Kindersegnung (10, 13—16; vgl. Mt 19, 13—15; Lk 18, 15—17).

Der sachliche Zusammenhang mit dem vorigen Stück liegt auf der Hand. Die Basis eines christlichen Hausstandes ist eine Ehe nach Gottes Willen. Wie soll es im Hause in religiöser Beziehung mit den Kindern gehalten werden? Diese Frage beantwortet sich aus dem vorliegenden Abschnitt. Aber auch über den Schauplatz bleibt der aufmerksame Leser nicht im Unklaren. Denn V. 17 lesen wir von einem „Herausgehen“ des Herrn „auf den Weg“. So wird also die Kindersegnung in dem V. 10 genannten Hause stattgefunden haben. Anderseits heißt es so allgemein wie möglich: sie brachten Kinder zu ihm, *παιδία*.[80]) Wer die Bringenden gewesen seien, hören wir nicht; der Evangelist spricht nur von *τοῖς προςφέρουσιν*; das Mask. läßt nicht lediglich an die Mütter denken, schließt sie aber auch nicht aus. Auch über das

---

V. 11 der bestrittene Satz gewesen. Es werde nun von dem Zugestandenen und Anerkannten nach genauer Analogie auf das Bestrittene geschlossen. Aber dieses von Blaß angenommene logische Verhältnis zwischen V. 12 u. 11 hätte irgendwie angedeutet werden müssen. Die umgekehrte Stellung von 12 u. 11 im sinait. Syrer berechtigt noch nicht, sie als ursprünglich anzusehen; auch verrät sich jene LA in D und it offenbar als erleichternde Korrektur.) — Ist eine Konjektur erlaubt, so lese man für *ἀπολύσασα*: *ὑποδύσασα ἀπὸ τοῦ ἀνδρός* = die sich heimlich von ihrem Manne wegschleicht (vgl. Judith 6, 13 [al. 9]: *ὑποδύσαντες ὑποκάτω τοῦ ὄρους* = sich heimlich unter dem Berge hinschleichend, wofür cod 58 und Syr. lesen *ἀποχωρήσαντες*). Die klass. Sprache braucht bekanntlich den Aor. II oder das Med. (Plat. Gorg. 464 c: *ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων*, sc. *ἡ κολακευτική, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδυ* = sich verstecken hinter; dagegen Hom. Od. 6, 127: *θάμνων ὑπεδύσετο* er schlich sich aus dem Gebüsch heraus; vgl. Od. 20, 53: *κακῶν δ' ὑποδύσεαι ἤδη*: du wirst nunmehr aus den Leiden hervortauchen; Dem. 25, 28: *ὑποδύει παρὰ ταῦτα* du schleichst dich daneben weg).

[79]) Über Ehescheidung in Rom s. z. B. Marquardt I, 27 ff.; Becker-Göll, Gallus, II, 51 ff.

[80]) D liest *παιδάρια* (vgl. Jo 6, 9 und Rec. Mt 11, 16); das *παιδάριον* hat nach den alten Grammatikern ein höheres Alter als *παιδίον*. Lk hat *βρέφη*, also Kinder zartesten Alter (vgl. Lk 1, 41. 44; 2, 12. 16; AG 7, 19); *παιδίον* umfaßt beide Stufen (vgl. 5, 39. 41).

Alter der Kinder wird nichts Näheres gesagt. Aber aus dem Umstand, daß nachher der Herr die Kinder auf seine Arme nahm (V. 16), erhellt, daß sie in zartem Alter gestanden haben müssen. Das entspricht auch dem Zusammenhang. Denn wenn die Jünger diejenigen, welche die Kinder herantrugen, scheltend abwehren, so werden sie von dem Gedanken geleitet, daß der Herr etwas Besseres zu tun habe, als sich mit so jungen Kindern zu beschäftigen, die doch eines Segens, wie ihn die sie Heranbringenden von einer Berührung (vgl. 1, 41; 7, 33; 8, 22; anderseits liest man, daß Kranke ihn berührten: 3, 10; 5, 27 ff.; 6, 56) der Kinder durch den Herrn erwarteten, nicht teilhaftig werden könnten. Denn selbstverständlich haben die Jünger Jesu hier kein anderes Interesse, als den ohnehin mit Arbeit überladenen Meister zu schonen (vgl. 4, 36; Mt 15, 23). Aber auch hier bedürfen die Jünger einer Belehrung, und zwar erteilt Jesus sie so, daß er seinen ernstlichen Unwillen über ihr Verhalten kundgibt: *ἠγανάκτησεν* (vgl. 10, 41). Er empfindet ihren Versuch, die Kinder von ihm fernzuhalten, trotz ihrer guten Meinung schmerzlich als eine Störung seiner Heilandsarbeit; als wenn ein Kindlein dem Gottesreich, welches er zu bringen hat, nicht zugehörte, während doch gerade solchen, so gearteten Personen — *τοιούτων*, nicht *τούτων* — das Himmelreich als Eigentum zufällt. Das *τοιούτων* wäre nicht verständlich gewesen ohne das in V. 15 folgende Wort, indem der Herr feierlichst versichert, daß niemand in das Reich Gottes eingehen werde, wer es nicht als ein Kindlein annehme. Das Reich Gottes ist einerseits ein zukünftiger Besitz, in den man wie in ein als Erbe zufallendes Haus eintreten soll; anderseits aber will es schon in der Gegenwart angenommen sein, d. h. die zur künftigen Besitzergreifung nötigen Bedingungen wollen erfüllt, mit anderen Worten: die Predigt, welche Sinnesänderung fordert, will angenommen und dem, der das Himmelreich bringt, Jesu, will Glaube geschenkt sein. Das kann nicht geschehen, ohne daß man alle selbstischen Ansprüche fahren und sich von Jesu in demütiger Unterwerfung unter seine Person segnen läßt. Erwachsene müssen also handeln, als wären sie Kinder: denn die natürliche Anspruchslosigkeit und das willige Ansichgeschehenlassen, die schlechthinige Selbsthingabe an die, welche ihnen Liebe erweisen, ist es, worin die Kinder den Erwachsenen zum Vorbild dienen sollen, welche sich oft genug durch Auflehnung wider Gottes heiliges Gesetz, das Gnade und Erbarmen zur Grundbedingung des Heils macht, selbst des Himmelreichs berauben. So also will das *τοιούτων* verstanden werden, daß es alle umspannt, welche den vom Herrn geforderten Kindersinn haben, darum auch und gerade auch die Kinder. Bei Mt 19, 14 bedurfte es solcher Erläuterung nicht, da er ein ähnliches Wort Jesu schon 18, 3 gebracht hatte, welches wiederum bei Mr 9, 36

fehlte. Wie Jesus 9, 36 das eine in die Mitte seiner Jünger gestellte Kind in seine Arme schloß,[81]) so lesen wir, daß er hier an den ihm zugebrachten Kindern getan habe, und dann, daß er sie segnete,[82]) so, daß er seine Hände auf sie legte (V. 16).

Es ist wohl möglich, daß schon zur Zeit des Evangelisten die Frage erörtert wurde, ob auch unmündige Kinder getauft werden dürften, und daß der Evangelist dadurch, daß er diese Perikope aufnahm, die Leser anleiten wollte, jene Frage nach dem Willen Jesu zu entscheiden. Mit Recht ist sie früh zur Verteidigung des Rechts der Kindertaufe herangezogen worden, und jedenfalls viel früher als von Tertullian, bei dem uns de baptismo c. 18 die erstmalige Anwendung des Jesuswortes Mr 10, 14 auf die Kindertaufe begegnet.

3. Die Besitzfrage und das Himmelreich (10, 17—27; vgl. Mt 19, 16—26; Lk 18, 18—27).

Auch dieser Abschnitt[83]) steht im engsten sachlichen Zusammenhang mit den beiden vorigen. Für die, welche Christen werden wollten oder eben geworden waren, mußten Fragen, wie die der ehelichen Gemeinschaft und der Kindererziehung, so auch die nach dem Besitz, zumal vieler Güter, von großer Bedeutung werden. Sie empfangen in unserem Ev der Reihe nach (wie auch bei Mt; bei Lk fehlt der Abschnitt über die Ehe) in packenden Geschichten ihre Erledigung und zwar durch Jesum selbst. Noch ist Jesus dabei, aus dem Hause herauszugehen, um sich wieder auf den Reiseweg zu begeben — man beachte das Praes. *ἐκπορευομένου* —,

---

[81]) D (b convitans [?], f ff² q convocans = *συγκαλεσάμενος*) hat hier für *ἐνεγκαλισάμενος*: *προσκαλεσάμενος*, nicht aber 9, 36. An unserer Stelle liest auch Ss: vocavit eos (jedoch 9, 36 für *ἐνεγκ. αὐτό*: *ἐμβλέπων αὐτῷ*). Bei Cram. Cat. 275 findet sich die Form *ἀναγκαλισάμενος*, ein jedenfalls richtig gebildetes Wort (*ἀνα* und *ἀγκάλη*).

[82]) *κατευλόγει*, nicht *ηὐλόγει* ist zu lesen und vor *τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά* zu stellen (mit ℵBCLΔ); *κατευλογεῖν* nur hier im NT, und bei LXX nur Tob 11, 1. 17 im Sinne von segnen, beglückwünschen. Der Segnende ist als solcher der Höhere und Größere gegenüber dem, welcher gesegnet wird. Analog bei Plut. am. 4, wo *κατευλογεῖν* im Sinne von loben, preisen, verherrlichen steht (die *νομοθέται κατευλογοῦσι πρὸς τοὺς πολλούς* die Ehe).

[83]) Zu diesem Stück ist zu vgl. das bekannte Büchlein des Clem. Alex. *λόγος τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Dort wird c. 4 der Text gerade nach Mr geboten; worauf es heißt, c. 5: *ταῦτα μὲν ἐν τῷ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίῳ γέγραπται· καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις δὲ πᾶσιν ἀνωμολογημένοις ὀλίγον μὲν ἴσως ἑκασταχοῦ τῶν ῥημάτων ἐναλλάσσει, πάντα δὲ τὴν αὐτὴν τῆς γνώμης συμφωνίαν ἐπιδείκνυται.* Clemens' Mr-Text war nicht mehr rein (vor allem wird V. 21 schon das *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* gelesen)

da läuft ein einzelner Mensch[84]) an ihn heran[85]) und fällt vor ihm auf seine Kniee (z. Ausdr. *γονυπετήσας* vgl. 1, 40; Mt 17, 14), ihn anflehend. Das ist kein eitles Schauspiel, sondern zeigt, eine wie ernste Sache den Mann bewegt, und wie angelegentlich sie ihn beschäftigt, — die Frage: „Guter Meister, was muß ich tun, daß ich ein Leben ererbe, welches ewig ist?“[86]) Kurz zuvor, V. 15, war davon die Rede, daß das Himmelreich angenommen sein wolle, in aller Einfalt, ohne weiteres Zutun. Hier scheint uns einer zu begegnen, der das Widerspiel von jenen kindlich gearteten Personen darstellt, welchen nach Jesu Ausspruch das Reich Gottes zugehört. Er will etwas tun, wie es scheint, etwas Besonderes tun, um das ewige Leben, welches den Kindern Israel als Erbe verheißen ist, in Besitz zu bekommen.[87]) Seine Hoffnung richtet sich auf das messianische Reich, welches den Frommen zuteil werden soll. Jesus antwortet ihm höchst überraschend, aber ihn sogleich an seiner schwachen Seite fassend. Denn wenn er Jesum nicht bloß Meister, sondern g u t e r Meister genannt hat, so hat er sich des Ausdrucks gut nicht so bedient, daß ihm dabei dessen Vollbegriff auf die Seele gefallen wäre. „Gut ist niemand, außer einer, nämlich Gott.“[88]) Dann wird aber auch zu befürchten sein, daß er es leicht nehmen werde mit der Frage, was man oder vielmehr was e r zu tun habe, um das von ihm erstrebte Ziel zu erreichen. Daß nämlich zu diesem Zweck irgendwie das Gute, das Rechte zu vollbringen sei, war ihm selbstverständlich bewußt. Er will in besonderer Weise Gutes tun, und denkt noch so gering von dem Begriff des Guten, daß er leichthin und schnell Jesum als guten Meister[89]) benennt, ohne ihn doch in eine solche Be-

---

[84]) Lk *τὶς (ἄρχων)*, Mr und Mt *εἷς*. Ich glaube nicht, daß dieses *εἷς* einfach = *τὶς* ist. Im NT steht es sonst nicht so absolut; anders oben 9, 17: *εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου.*

[85]) Die meisten it, auch vg, lesen pro- oder praecurrens, also *προδραμών*. A K M *Π* min: *ἰδού τις πλούσιος προσδραμών.*

[86]) *ζωὴ αἰώνιος* steht im NT nie mit Art.; anderseits *ἡ ζωή* 9, 43. 45; Mt 7, 14; 18, 8f.; 19, 17 usw.

[87]) *κληρονομεῖν* nur hier bei Mr; vgl. Mt 5, 5; 25, 34; Lk 10, 25; oft bei Pl u. a. 3 Mo 20, 24; 4 Mo 21, 35; 5 Mo 4, 1 u. v. a., meist für ירש oder נחל.

[88]) So ist das *εἷς ὁ θεός* zu fassen. Mt bloß *εἷς*, Lk *εἷς θεός*.

[89]) Ganz irrig will W. Wagner (ZNW 1907, 143ff.: „In welchem Sinne hat Jesus das Präd. *ἀγαθός* von sich abgewiesen?“) *ἀγαθός* an unserer Stelle als „gütig = gnädig“ fassen, nicht im Sinne von „sündlos = vollkommen“ (vgl. auch Wellhs. zu unserer Stelle: „*ἀγαθός* bedeutet weniger sündlos als gütig“). Wenn LXX das hebr. טוב, von Gott gebraucht, mit Vorliebe mit *χρηστός* übersetzen und nicht mit *ἀγαθός*, so hätte eben gerade an unserer Stelle der Jüngling *χρηστός* sagen müssen; *ἀγαθός* heißt an sich nie bloß gütig = gnädig, auch nicht Mt 20, 15. Auch Just. apol. I, 16 soll nach W. unsere Stelle so verstanden haben. Aber wie das aus dem Zusatz: „der alles geschaffen hat“ folgen soll, ist nicht abzusehen. Übrigens würde

ziehung zu Gott zu setzen, die ihn zu dieser Prädizierung berechtigte. Ob ihm nicht auch selbst das Prädikat gut ganz und voll zukomme, auf diese Frage geht der Herr nicht ein — sie empfängt nachher mittelbar eine Antwort in seiner Aufforderung, ihm nachzufolgen —, dagegen fragt[90]) er ihn: „du kennst doch die Gebote: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis reden, du sollst nicht entziehen;[91]) du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren (V. 19)?" Absichtlich nennt der Herr zuerst die Gebote der 2. Tafel, und beginnt nicht etwa, sondern schließt mit dem Gebot der Kindesliebe gegen Vater und Mutter. Die Voranstellung des *μὴ μοιχεύσῃς* vor *μὴ φονεύσῃς* (so nach A N X *Π* usw., it außer c, vg, ebenso Lk an unserer Stelle und Rm 13, 9; Jk 2, 11 nach LXX B; anders Mt 19, 18, wo die hebr. Reihenfolge, mit LXX A) beruht vielleicht darauf, daß dem Evangelisten die Rücksicht auf den Gesichtspunkt der christlichen Ausgestaltung der Familienverhältnisse vor Augen schwebte; dagegen scheint das an letzter Stelle genannte 4. Gebot auf die anderen, nicht oder nicht mehr genannten Gebote der ersten Tafel hindeuten zu sollen. Denn Jesus scheint auch die weiteren Gebote haben nennen zu wollen; aber er wird von dem Mann durch die Bemerkung unterbrochen: „Meister

---

die Schwierigkeit, auf deren Beseitigung es W. ankommt, nämlich inwiefern Jesus von sich das Prädikat *ἀγαθός* habe ablehnen können, gar nicht beseitigt; vgl. Mt 11, 29. 30. Wagner urteilt: „Seine zurückweisenden Worte sind weniger der Ausdruck einer korrekteren Erkenntnis, als vielmehr der Ausbruch eines gesünderen Gefühls". Aber diese Unterscheidung ist nicht stichhaltig.

[90]) Die fragende Fassung des Satzes *τὰς ἐντολὰς οἶδας* macht die Rede Jesu noch schärfer und pädagogisch weiser.

[91]) Die meisten it, auch vg übersetzen das dem Mr eigentümliche *μὴ ἀποστερήσῃς* mit ne fraudem feceris! a c: non abnegabis, k: ne abnegaveris. B* u. S[s] om; S[1] לא תטלום (= du sollst nicht bedrücken, berauben, täuschen). Hofm. dachte an eine den Eltern vorenthaltene Leistung (Schriftbew.[2] II, 2, 391). Aber was sollte diese unbestimmte negative Fassung vor dem positiven *τίμα κτλ.*? Um der Deutlichkeit willen wäre die Stellung des negativen Satzes hinter dem positiven natürlicher und verständlicher gewesen. Neuerdings ergänzt man meist *μισθόν*, auf Grund von 5 Mo 24, 14 A *(οὐκ ἀποστερήσεις* [B *ἀπαδικήσεις*] *μισθὸν πένητος καὶ ἐνδεοῦς ἐκ τῶν ἀδελφῶν)*, vgl. Mal 3, 5 *(ἐπὶ τοὺς ἀποστεροῦντας μισθόν)*; zum Gedanken 3 Mo 19, 13; Jk 5, 4 *(ὁ μισθὸς . . . ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν κράζει)*. Aber der Ausdruck ist objektlos und darum allgemeiner zu fassen. Nahe liegt es, eine Beziehung auf das 9. und 10. Gebot zu finden, insofern das dort verbotene Gelüsten nach dem Eigentum des Nächsten zur Beraubung führt. Vgl. Herm. mand. 8, 5 (der Knecht Gottes soll sich enthalten:) *κλέμμα, ψεῦδος, ἀποστέρησις* (vet. lat.: ne abneget), *ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία πονηρά*, vgl. Simil. 6, 5, 5: *ὁ ψεύστης καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἀποστερητής* (vet. lat. fraudator). Rm 13, 7: *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς*, 8: *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν.* Es ist die Kehrseite des Suum cuique. Auch an Steuerzahlung mag gedacht sein. — Caten., Theophyl. Euthym. übergehen den Ausdruck.

— das Beiwort „gut" bleibt nun weg —. das alles habe ich gehalten von meiner Jugend an, wobei er unter *ταῦτα πάντα* wohl nicht nur die eben vom Herrn aufgezählten, sondern auch die übrigen Gebote des Dekalogs im Sinne hat. So ist er denn ein völlig Fertiger, ein Vollkommener. Aber seine zu Anfang gestellte Frage begriffe sich ja nicht, wenn er der Meinung gewesen wäre, daß diese, wie er meinte, elementare und bald zu überwindende Stufe für ihn genüge: wenn auch für andere hoch genug, sie ist für ihn zu niedrig! Und wiederum, er würde nicht höher hinausstreben zu können vermeinen, wenn er nicht für sich auf eine entsprechend höhere Stufe des ewigen Lebens rechnete. Es widerspräche grundlegenden Sätzen der Predigt Jesu, wenn diejenigen Recht hätten, welche dafür halten, Jesus habe innerlichst dem Jüngling zugestimmt, und habe ihn angeschaut und lieb gewonnen, eben weil er es schon so weit in der Erfüllung der Gottesgebote gebracht habe und sich doch von flammendem Eifer entbrannt zeige, noch ein Mehreres zu leisten. Und wie reimte sich damit, daß nachher, V. 23 und 24 f. zweimal nacheinander von Jesus betont wird, wie unendlich schwer es sei, daß die Reichen in das Reich Gottes eingehen, daß dann die Jünger V. 26 bange fragen: „Wer kann denn überhaupt gerettet werden?" Also das ist für jenen Mann unmöglich, so beschaffen, wie er ist, auf Grund dessen, was er geleistet hat oder geleistet zu haben glaubt, des Himmelreichs teilhaftig und vom Verderben gerettet zu werden. Nur scheinbar gibt Jesus die vermessene Rede des Mannes zu; lediglich aus seelsorgerlicher Rücksicht und aus pädagogischen Motiven sagt er ihm, daß ihm noch eins abgehe;[92]) er solle hingehen, nach Hause zurückkehren, alle seine Habe verkaufen und den Armen geben, so werde er ein sicheres Kapital im Himmel haben; und dann solle er sich wieder einstellen und ihm nachfolgen.[93]) Die Wortstellung verbietet es, die Verheißung eines Schatzes im Himmel von der anbefohlenen Nachfolge Jesu abhängig zu machen. Jene Zumutung und die daran geknüpfte Verheißung verliert aber ihr Befremdliches, wenn wir ins Auge fassen, welches Ergebnis der Herr von

[92]) *ἕν σε ὑστερεῖ* ℵBCMΔΠ; das *σοι* stammt aus Lk *(ἕν σοι λείπει)*. Der Acc. ist in dieser Beziehung selten, vgl. aber Ps 23, 1: *οὐδέν με ὑστερήσει*, so nach übereinstimmender LA. — Lautet der Text der LXX Ps 84, 12 b: *κύριος οὐχ ὑστερήσει τὰ ἀγαθὰ τοὺς πορευομένους ἐν ἀκακίᾳ* (so B* ℵ*; andere LA *οὐ στερήσει*), so liegt hier auf alle Fälle und demgemäß vielleicht auch Ps 23, 1 ein transitiver Gebrauch von *ὑστερεῖν* vor: Mangel leiden lassen (מנע). Danach wäre das *ἕν σε ὑστερεῖ* zu erklären: eins läßt dich zurückstehen, zu spät kommen.

[93]) Der Zusatz *ἄρας τὸν σταυρόν* (Rec.) findet sich zwar weder bei Mt noch bei Lk und hat, wie es scheint, auch schon dem Iren. vorgelegen (auch bei Ss), ist aber doch auf Grund von ℵBCDΔ it (außer a) zu streichen und als aus 8, 34 Par. geflossen zu betrachten.

der Befolgung jenes Befehls für die Herzensverfassung des Mannes erwartete. Jesus weiß, daß sein Herz ganz und voll von seinen äußeren Besitztümern mit Beschlag belegt ist, also daß er infolge dessen für den Zustand seiner Seele und für die Forderungen Gottes kein geweckte Gewissen besitzt. Der Herr darf hoffen, daß, wenn der begüterte Fragesteller aufrichtig gegen sich selbst und vertrauensvoll gegen ihn, den Seelenarzt, zu Werke gehen will, er dann seinen Rat befolgen werde; und daß dann der Zusammenbruch des alten und die Geburt des neuen Menschen unausbleiblich eintreten werde. Nichts wäre verkehrter als den individuellen Fall, mit dem die Geschichte und insonderheit diese Antwort es zu tun hat, zu verallgemeinern. Einer bestimmten Einzelpersönlichkeit, einem aufrichtigen und hochstrebenden Manne hat der Herr jenen Rat gegeben, nicht im Sinne eines consilium evangelicum, sondern als wohlmeinender, aber zuvörderst zu scharfem Vorgehen sich gezwungen sehender Seelenarzt. Was das Eine sei, was ihm fehlt, wird gar nicht gesagt. Denn es ist nicht das, was der Herr ihn dann tun heißt. Das betrifft nicht eins, sondern bildet wenigstens drei oder vier Stücke: Hingehen, Verkaufen, Austeilen, dem Herrn nachfolgen. Es stimmte diese Deutung des *ἕν* auch nicht mit dem Folgenden. Es kann nur die Buße, die Selbsterniedrigung und Demut sein, zu welcher die kleinen Kinder das Muster auch für Erwachsene abgeben sollen, wenn diese ins Himmelreich kommen wollen. Um den bei Mt (19, 21) gebrauchten Ausdruck anzuwenden: der Fragende wird ein *τέλειος* werden, wenn er sich entschließen kann, ein Kind zu werden. Und dazu wird ihm die völlige Dahingabe des irdischen Besitzes helfen. Wenn es ausdrücklich heißt (V. 21a), der Herr habe ihn angeschaut und ihn liebgewonnen, so sehen wir daraus, daß der Herr ihn für hoch veranlagt und zur Ausrichtung großer Dinge in seinem Reiche fähig gehalten habe. Und darauf wird sich denn auch die Mahnung beziehen, daß er wiederkommen und ihm nachfolgen solle. Es ist das die den Aposteln zugemutete Nachfolge (1, 17. 20; 2, 14; 3, 14; vgl. 5, 18). Es gibt Fälle, wo beides, die Bekehrung zum Herrn und der Eintritt in seinen Dienst und das Verharren darin unzertrennlich verbunden sind (vgl. 1 Kr 9, 16). Dieser Fall liegt hier vor. Ob dieses Wortes Jesu stieg jenem Reichen das Blut in die Wangen: „er wurde finster aussehen“ (*στυγνάσας*, — wie ein dunkelroter Himmel Mt 16, 3: *στυγνάζων ὁ οὐρανός*), und er ging weg, traurig.[94]) „Denn er war im Besitz vieler Güter“,[95]) V. 22. Es fehlte ihm noch an der Verfassung, welche Leute wie Simon und Andreas (1, 17), Jakobus und Johannes (1, 20), Levi

[94]) *λυπεῖσθαι* Mr 14, 19; 2 Kr 7, 8 ff. u. ö.

[95]) Lk hat: *ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα. Κτῆμα* im NT nur hier in Mt 19, 22; AG 2, 45; 5, 1.

(2, 14), befähigte, Netze und Schiff, die Zollbude im Stich zu lassen und Jesu auf seinen Ruf zu folgen. Aber sollte nicht die Röte seines Angesichts und die Trauer seines Herzens als verheißungsvolles Morgenrot eines neuen Lebens gedeutet werden können?[96]) Wie anders, wenn er sich trotzig abgewandt hätte!

Lukas nennt den Frager *τὶς ἄρχων*, einen, der irgendeine höhere Stellung bekleidete, ohne daß wir sagen könnten, welche; denn an einen *ἀρχισυνάγωγος* haben wir schwerlich zu denken. Warum sollte Lk, der doch das Wort sonst gebraucht (8, 49; 13, 14), es nicht auch hier gewählt haben? Bei Mt heißt er wie bei Mr zunächst bloß *εἷς* (19, 16), dann aber zweimal *ὁ νεανίσκος*[97]) (20, 22). Ob sich vielleicht in diesem edlen und hochfliegenden Jüngling derselbe verbirgt, welcher 14, 51 auftritt, *εἷς τις νεανίσκος*, und ob vielleicht unser griechischer Mt mit seinem *ὁ νεανίσκος* auf eben ihn hindeutete? Mit anderen Worten: ob dieser „reiche Jüngling" der Vf unseres Evangeliums, Mr, gewesen ist? Die Vermutung sei wenigstens aufgestellt. Die alten Schriftsteller und Exegeten verschweigen hier jeglichen Namen, wie geneigt sie auch sonst sind, solche Personen aus der evangelischen Geschichte, welchen besondere Bedeutsamkeit zukommt, welche aber namenlos überliefert sind, mit bekannten Männern oder Frauen zu identifizieren (vgl. Mt 8, 22; Mr 9, 37; Lk 24, 13). Mr kann hier den ersten Stoß zur ewigen Bewegung bekommen haben. Durch seine Teilnahme am österlichen Mahl des Herrn und der Apostel im Hause seiner Mutter (s. S. 348) und durch die gewaltigen Ereignisse danach (s. S. 360 f.) mag er, unter Einfluß des Petrus, zu jener Hingabe geführt worden sein, welche der Herr hier von ihm fordert, für welche er aber noch nicht reif erscheint.

In der nun folgenden seelsorgerlichen Unterredung Jesu mit seinen Jüngern (V. 23—27) ist bedeutsam, daß Jesus dreimal das Wort nimmt (23, 24 b, 27), und daß zweimal in steigernder Form dieselbe Wahrheit zum Ausdruck kommt und auch der Eindruck auf die Jünger sich steigert (24 a, 26): ein Muster psychologisch feiner und auf den Leser erschütternd wirkender Malerei. Mt und noch mehr Lk berichten wesentlich kürzer. Der Text, wie ihn Tischdf. bietet, ist im wesentlichen unbeanstandet zu lassen. Mit D, min 235, b u. ff. V. 25 hinter V. 23 zu stellen, hat viel Verlockendes,[98]) weil so die bange Frage der Jünger V. 26 *καὶ τίς*

---

[96]) Vgl. Herm. Mand. 3, 3: *ἐγὼ ἔκλαυσα λίαν . . . τί κλαίεις; ὅτι, φημί, κύριε, οὐκ οἶδα, εἰ δύναμαι σωθῆναι . . .*, weil ich in meinem Leben noch nicht ein wahres Wort gesagt habe.

[97]) *νεανίσκος* ist bei LXX meist Übersetzung von בָּחוּר und נַעַר, oft mit *παρθένος* zusammenstehend; im NT nur hier bei Mt, Mr 14, 51; 16, 5; Lk 7, 14; AG 2, 17 (aus Joel 3, 1); 5, 10; 1 Jo 2, 13 f.

[98]) Vgl. Blaß, S. 71 ff., der sich dafür entscheidet.

δύναται σωθῆναι sich bequemer zu erklären scheint. Aber eben dies gibt auch zu denken: gerade weil bei jener LA der Gedankenfluß sich leichter dahinzubewegen scheint, schöpft der Textkritiker Verdacht. Eher könnte man fragen, ob nicht hinter *δύσκολόν ἐστιν* V. 24b der Zusatz aufzunehmen sei *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν.*[99]) Derselbe fehlt bei Mt und Lk und ist bei Mr aufs beste bezeugt: ACDN usw., it[5], vg, S^s S^1 S^3 u. a. Übs., auch Clem. Al. Aber anderseits die beiden It.-codd c und ff^2 haben statt dessen ein bloßes divitem u. a : qui pecunias habent vel confidentes in eis. Man gewinnt doch alles in allem den Eindruck, daß hier eine empfundene Gedankenlücke ergänzt, eine Schärfe gemildert werden sollte. Aber gerade davor sollte man sich hüten, die augenscheinlich beabsichtigte Schärfe und Allgemeinheit des Gedankens V. 24b abzuschwächen. Und das Fehlen jener Worte in ℵBΔ k cop fällt doch auch ins Gewicht. Nun zum einzelnen: Jesus benutzt das eben geschehene Vorkommnis zu einer seelsorgerlichen Belehrung für seine Jünger. Schmerzlich bewegt und seine Jünger zum Nachdenken zu wecken suchend ruft er aus: „Wie schwer[100]) werden es die haben, welche die (*τὰ,* gleichsam hinweisend) Schätze[1]) besitzen, daß sie in das Reich Gottes hineinkommen!“ Die Jünger erstaunten ob dieser seiner Worte (zu *ἐθαμβοῦντο* s. 1, 27). Sie mußten wohl staunen; denn der Herr spricht nicht etwa von solchen, welche viele oder besonders kostbare Schätze haben, sondern im allgemeinen von solchen, welche Besitztümer ihr eigen nennen. Anstatt daß Jesus seine Rede mildert, verallgemeinert und verschärft er sie und redet die Jünger zugleich mit einem Ausdruck an, der so innig und zart wie nur möglich seine Liebe zu ihnen betont: „Kinder (bzw. Kindlein,[2]) vgl. 2, 5), wie schwer ist es, in das Reich Gottes hineinzukommen!“ Nicht bloß für die Begüterten, sondern überhaupt. Insofern dieser Ausruf zugleich eine Frage einschließt, bildet der folgende Satz die Antwort, indem auf den Reichen exemplifiziert wird: „Leichter ist es (vgl. 2, 9), daß ein Kamel durch das Nähnadelöhr[3]) hindurchgehe, als daß ein Reicher

---

[99]) Vgl. 1 Tim 6, 17. Apoc. Petr. Frgm. 30: Petrus sieht am Ort der Qual feurige Kiesel, schärfer als Schwerter, „und Weiber und Männer, mit schmutzigen Lumpen bekleidet, wälzten sich auf ihnen, bestraft werdend“; *οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ πλουτοῦντες καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότες καὶ μὴ ἐλεήσαντες ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἀλλ' ἀμελήσαντες τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ.*

[100]) *δυσκόλως, δύσκολος* im NT nur hier und Parallelen (von *κόλον* das Essen; eigentlich in Beziehung auf das Essen schwer zufrieden zu stellen).

[1]) Hier ist *χρήματα* zu lesen, welches sehr oft, im NT sonst immer Geld bedeutet: AG 8. 18. 20; 24, 26; im Sing. AG 4, 37 (LXX Hiob 27, 17 für כֶּסֶף): — Jos 22, 8; 2 Chr 1, 11 für נְכָסִים Schätze.

[2]) AN, it (außer q), vg: *τεκνία.*

[3]) Für Nadel hat Lk *βελόνη,* Speer, Spitze, Nadel, im Klass. gebräuchlicher (von *βέλος*; Batrachom. 130); Mr und Mt *ῥαφίς,* Nähnadel; für Öhr

in das Reich Gottes hineingelange!" Es ist also die Möglichkeit völlig ausgeschlossen; es wäre der maßloseste Unverstand, solche Erwartung zu hegen.[4]) Ein solches Wort mußte sich gleich einem „Stachel und eingeschlagenen Nagel" (Pred 12, 11: *λόγοι σοφῶν ὡς τὰ βούκεντρα καὶ ὡς ἧλοι πεφυτευμένοι*) unvergeßlich ins Herz der Hörer bohren. Und wenn die Jünger in hochgradige Bestürzung geraten und „zueinander", oder da die LA v. ℵBCΔ cop den Vorzug verdienen dürfte, *πρὸς αὐτόν*,[5]) „zu ihm" sagen: „Wer kann dann gerettet werden?" (V. 26), so geben sie dadurch zu verstehen, daß der Herr nicht vergeblich für sie geredet hat. Sie sagen sich offenbar, daß jeder doch irgendwelchen irdischen Besitz hat, daß die Grenze zwischen Reich und Arm fließend ist. Jesus kann ihren Schrecken nur dadurch beheben, daß er sie mit durchdringendem Blick anschaut und erinnert: „Bei den Menschen ist es[6]) allerdings unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alle Dinge sind möglich bei Gott".[7]) So darf auch der Leser für jenen reichen Frager die Hoffnung nicht verlieren, daß Gott seine Allmacht an seinem annoch widerstrebenden, irdisch gesinnten Herzen kund tun werde.

Lk *τρῆμα* (Stamm *τρα*, vgl. *τετραίνειν* bohren), Mt *τρύπημα* (von *τρυπᾶν*, dasselbe), Mr *τρυμαλιά* (von *τρύειν* reiben): alle Ausdrücke im allgemeinen = Loch (*τρυμ.* LXX Jer 13, 4; 16, 16; 49, 16; Richt 15, 11 in Verbindung mit *τῆς πέτρας* oder *τῶν πετρῶν*: Felsenspalte). Die verschiedenen Ausdrücke bei den Synoptikern beweisen, wie häufig das Wort Jesu im Munde seiner Anhänger gebraucht wurde.

[4]) Darüber, daß *κάμηλος* hier wohl Kamel, nicht aber Tau, und daß das Nadelöhr nicht das Stadttor bedeute, braucht kein Wort mehr verloren zu werden. S. z. B. die trefflichen Nachweise bei Zahn zur Mt-Stelle (S. 598 f.), sowie zu unserer Stelle bei Er. Klosterm. — Die Jünger konnten sich an das Wort von der engen Pforte und engen Tür erinnert fühlen, der *στενὴ πύλη* Mt 7, 13, der *στενὴ θύρα* Lk 13, 24. — Übrigens bietet Clem. Al. einmal (c. 2), außerhalb des längeren Zitats, das charakteristische *ῥᾶον κάμηλος . . . διεκδύσεται*, „hindurch- und herausschlüpfen".

[5]) Mt sagt nie *λέγειν πρός τινα*, sondern *τινί*, Mr auch nicht, außer einmal *πρὸς ἀλλήλους* 4, 41 (vgl. 1, 27: *συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς* ACD u. a. [Ti[7]] resp. *αὐτούς* GL; 8, 16: *διαλογίζεσθαι πρὸς ἀλλήλους*; 11, 31: *διαλογίζεσθαι πρὸς ἑαυτούς*). Lk dagegen sagt mit Vorliebe *λέγειν πρός τινα*. Aber eben deswegen konnte auch ein ursprüngliches *αὐτόν* leicht in *ἑαυτούς* gebessert werden. Vgl. die Frage der Jünger: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;* Lk 13, 23.

[6]) Das *τοῦτο* und das *ἐστίν* stammt aus Mt.

[7]) Vgl. 1 Mo 18, 14: *μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα*; Hiob 10, 13: *πάντα δύνασαι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν* (= 42, 2); Sach 8, 6: . . . *μὴ καὶ ἐνώπιον ἐμοῦ ἀδυνατήσει*; Lk 1, 37: *οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.* Zum Gedanken vgl. noch Eph 1, 19: *τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.*

4. Verzicht und Lohn (10, 28—31; vgl. Mt 19, 27—30; Lk 18, 28—30).

Kaum hat das letzte Wort Jesu die Jünger wieder beruhigt, als Petrus das Wort nimmt: sie, er und die Mitapostel, haben alles im Stich gelassen und sind ihm gefolgt. Die weitere Rede Jesu zeigt, daß der Apostel den Gedanken an die dafür zu erwartende Vergeltung erwägt. Er verschweigt ihn, oder der Evangelist läßt ihn nicht erst ausreden. Petrus wird die Reflexion angestellt haben: wenn der Herr jenem reichen Manne für die Aufopferung seiner Besitztümer an die Armen einen Schatz im Himmel verheißen und daran die Forderung der Nachfolge angeschlossen, diese aber ohne besondere Verheißung gelassen hat: was steht ihnen in Aussicht, die nicht nur alles daran gegeben haben, sondern auch ihm nachgefolgt sind? In seiner Antwort stellt demgemäß Jesus ganz allgemein jedwedem, der sein Haus und die darin wohnenden nächsten Anverwandten, Brüder und Schwestern, Vater und Mutter, Weib,[8]) Kinder, dazu Äcker um seinetwillen und um des Evangeliums willen (vgl. die Bemerkung zu 8, 35) verlassen, eine 100fache, das will sagen, die reichlichste Vergeltung in Aussicht: jetzt schon in dieser Zeit (*καιρῷ*) werde er empfangen, was er aufgegeben: Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder, Äcker, aber allerdings, wie der Herr gerade bei Mr in bedeutsamer Weise hinzufügt: *μετὰ διωγμῶν*, nicht ohne daß Verfolgungen über ihn ergehen, und in der zukünftigen Zeitwelt (*αἰῶνι*) das ewige Leben. Es hat einen tiefen Sinn, wenn der Herr in der Verheißung und zwar soweit sie schon auf dieser Welt sich zu erfüllen anheben werde, dem Weibe keine Stelle einräumt. Grotius meinte nicht mit Unrecht, vielleicht habe Mr das *γυναῖκα* ausgelassen, quod restitutio uxorum posset calumniosam interpretationem admittere magis quam cetera.[9]) Man vergleiche übrigens, was die Erfüllung betrifft, alles das, was über die tatkräftige und allgemeine Liebe bekannt ist,

---

[8]) *ἢ γυναῖκα* vor *ἢ τέκνα* ist doch wohl im Vordersatz V. 29 echt (Rec.; ACN u. a., it[2] S[1]S[3] [Ss fehlt hier]); dagegen fehlt *καὶ γυναῖκα* bei allen Zeugen (außer 2 min: p Scriv.) im Nachsatz V. 30 bei der Verheißung. Wäre es in V. 29 aus Lk 18, 29, wo es jedenfalls echt ist, aber in den Handschriften an sehr verschiedener Stelle steht, eingeschoben, so würde auch bei Mr die Stellung schwanken, was nicht der Fall ist; so würde auch die Verheißung desselben Gliedes nicht entbehren. Umgekehrt, es wurde gestrichen, weil es sich bei der Verheißung nicht findet. In der Verheißung lassen ℵ*ck die Benennung der einzelnen Stücke *οἰκίας ... ἀγρούς* ganz aus (wie Mt und Lk). Bei Mr ist V. 30 der Hinweis auf *πατέρα(ς)* wahrscheinlich zu streichen (nur ℵ[c]KMN usw.).

[9]) Vgl. die Bem. von Theophyl.: *ἄρα οὖν καὶ γυναῖκας ἑκατονταπλασίονας λήψεται; ναί· κἂν ὁ κατάρατος Ἰουλιανὸς ἐκωμῴδει τοῦτο.*

wie sie in der Urkirche geübt wurde, — betreffs Häuser und Äcker, was AG 2, 44 f.; 4, 32. 37 über die Opferfreudigkeit berichtet wird, die einer Gütergemeinschaft ähnlich zu sehen anfing; betreffs der Blutsverwandten die christliche Bruder- und Schwesterbenennung, welche sogar den Unterschied zwischen Herren und Sklaven in religiöser Hinsicht aufhob und oft genug auch im rauhen Wirklichkeitsleben verschwinden ließ (vgl. Phlm 16), die Bezeichnung „meine Mutter“ Rm 16, 13 (Jo 19, 27), die Würde eines *πρεσβύτερος* als *πατήρ*, einer alten Frau als Mutter (1 Tm 5, 2); ferner die Stellung eines Timotheus, Onesimus, Markus als Kinder Pauli, Petri (Phl 2, 22; 1 Tm 1, 1; 2 Tm 2, 1; Phlm 10; 1 Pt 5, 13) u. a.

„In großer Zahl“, fährt der Herr fort (V. 31), „werden solche, die erste sind, letzte sein, und die, welche letzte sind, erste“. Das *πολλοί* ist prädikativ zu nehmen, sonst würde sich das *οἱ ἔσχατοι* (denn der Artikel ist hier zu lesen, anders bei Mt) nicht erklären. Der Herr scheint auf Personen, wie der reiche Jüngling, hinzuweisen, unter der Voraussetzung, daß sie sich bekehren. Aber weder *πρῶτοι* noch *οἱ ἔσχατοι* will von der Rangstufe verstanden werden, auf welche die Kinder dieser Welt einerseits und die Jünger Jesu anderseits im Diesseits stehen. Abgesehen davon, daß dann die Anknüpfung nicht mit *δέ*, sondern mit *γάρ* (so S³) angemessen gewesen wäre, so führt der Zusammenhang darauf, daß der Herr einen Unterschied innerhalb der Reihen derer im Auge hat, welche der Segnungen des Evangeliums hier und dort teilhaftig werden sollen. So deutlich wie nur möglich blickt der Herr auf die Rede des Petrus V. 28 zurück: was bei anderen, wie jenem reichen Manne, bestenfalls erst noch zu erwarten ist, das haben ja sie, die Jünger Jesu, schon getan! Ohne Zweifel will Jesus, so bereitwillig er auch ihre Opferfreudigkeit anerkennt und ihnen sowie allen, die gleichartig handeln, eine hochgradige Belohnung in dieser und in jener Welt in Aussicht stellt, ihnen ernstlich zu bedenken geben, daß die Stufe der zu erwartenden Belohnung nicht in jedem Falle der Zeitdauer der Nachfolge im Dienste Jesu entsprechen werde. Dieser Sinn ergibt sich auch aus Vergleichung mit Mt 19, 30; 20, 1 ff. 16 und Lk 13, 30.

5. Hinauf gen Jerusalem zum Sterben und Auferstehen (10, 32—34; vgl. Mt 20, 17—19; Lk 18, 31—33).

Ehe der Evangelist V. 32 b: *καὶ παραλαβὼν κτλ.* den Zwölfen ankündigt, daß es nunmehr für sie gelte nach Jerusalem hinaufzuziehen, und daß er dort sein Geschick vollenden werde, beschreibt er in einigen etwas undurchsichtig formulierten Sätzen (32 a), welches die eigentümliche Situation gewesen sei, in welcher jene

Ankündigung statthatte. Zunächst hören wir: „Sie waren aber auf dem Wege (vgl. V. 17) im Hinaufmarsch nach Jerusalem begriffen", offenbar Jesus und seine Jünger (V. 10. 13. 24); sodann: Jesus schritt ihnen dabei voran, und drittens: sie erstaunten (vgl. V. 24). Das *αὐτούς* hinter *ἦν προάγων* kann keine anderen als seine Apostel meinen, und eben diese werden das Subjekt von *ἐθαμβοῦντο* bilden. Dort, in der Jordansaue, in der Jericho-Oase weilend, aufs neue der Feindschaft der Pharisäer inne geworden, soll Jesus sich entscheiden, ob er sich Jerusalem zuwenden wolle oder nicht. Die Würfel sind gefallen. Der Herr wählt Jerusalem als sein Ziel. Schon befinden sie sich auf dem Wege dahin, und zwar schreitet Jesus den Seinen kühn und leidensmutig voran; sie wandern hinter ihm her und staunen über diese sich so vollziehende Reise nach der Hauptstadt. Endlich aber heißt es noch viertens: *οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.* Hier können nicht wieder die Jünger Subjekt sein. Dann müßte es einfach *καὶ ἀκολ.* heißen, wie auch viele Zeugen lesen. Aber diese LA besteht nicht zu recht; ohne Zweifel ist mit ℵ B C* L Δ cop *οἱ δὲ* zu lesen. Es werden also von den Zwölfen noch andere Nachfolgende unterschieden, welche aber ebenfalls herzlichen Anteil an dem Geschick Jesu nehmen und darum in Furcht geraten.[10]) Da geschah es denn, daß Jesus wiederum[11]) die Zwölfe (6, 7; 9, 35) auf die Seite nahm und anhub ihnen zu sagen, was ihm widerfahren solle und werde: *τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν.* Bei der ersten Leidensankündigung 8, 31 nach dem Messiasbekenntnis hieß es: *δεῖ πολλὰ παθεῖν,* bei der zweiten 9, 30 fiel der Nachdruck auf das *ἐδίδασκεν.* Jetzt, bei der dritten, stellt der Herr den Jüngern sein Geschick als bestimmt bevorstehend hin. Es versteht sich aber, daß das Objekt *τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν* vom Evangelisten gebildet ist, freilich nicht von seinem, sondern von Jesu Standpunkt aus. Der Erzähler will, was folgt, von vornherein in die richtige Beleuchtung rücken. Die Rede selbst folgt erst in V. 33. Es sollte eigentlich um des rezitativen *ὅτι* willen noch ein einleitendes *καὶ ἔφη, λέγων* oder derlei vorausgehen. Der Leser muß es dem *ἤρξατο λέγειν* entnehmen. Offenbar wird es dem Vf wie sonst

---

[10]) Aug. Klosterm. bemerkt, natürlich sei die ganz unklare Rede nur bei der Annahme, daß der Gewährsmann des Mr einer der Zwölfe gewesen sei und erzählt habe: „wir zogen hinauf, und Jesus ging uns voran, und wir staunten. Die aber, welche nachfolgten, fürchteten sich." Nötig ist diese Annahme nicht. Diese *ἀκολουθοῦντες* sind schwerlich mit dem *ὄχλος ἱκανός* V. 46 oder den *ὄχλοι* V. 1 identisch. Denn es ist nicht abzusehen, wie die Volksmassen über jenes Vorangehen Jesu in Furcht geraten sein sollten.

[11]) Das *πάλιν* geht darauf, daß der Herr die Jünger wieder über sein Leiden belehrte; recht am Platz ist der Ausdruck nicht. Die Partikel fehlt bei den syr. Übersetzungen.

schwer, einen ihm in fester Form überlieferten Erzählungsstoff (vgl. Mt 20, 17) derart mit eigenen Zutaten zu versehen, daß Härten und Unebenheiten im Ausdruck vermieden würden. Die Ankündigung hebt mit einem *ἰδού* an: es ist für die Jünger überraschend und soll es auch sein, daß sie nach Jerusalem hinaufgehen.[12]) Des weiteren will beachtet sein, daß hier zum ersten Mal davon die Rede ist, daß man Jesum den Heiden überliefern werde, nachdem er vorher von den höchsten geistlichen Würdenträgern seines Volkes zum Tode verurteilt worden. Auch die Einzelheiten des Verspottens, des Anspeiens, des Geißelns waren bisher noch nicht namhaft gemacht. Ein höchst schreckliches Marterbild muß der Herr seinen zwölf Aposteln, gesondert (Mt V. 17: *κατ' ἰδίαν*) von anderen wohlgesinnten nachfolgenden Mitreisenden, vor Augen stellen. Von Tötung und Auferstehung nach drei Tagen wird wie schon vorher gesprochen. Sieben Stücke umfaßt sein Leiden; das achte und letzte ist die Auferstehung.

6. Heiliger Ehrgeiz und schweres Martyrium (10, 35—40; vgl. Mt 20, 20—28).

Es folgt eine nur von Mr und Mt[12a]) überlieferte, von Mt insofern ausführlicher erzählte Geschichte, als nach ihm die Bitte der beiden Zebedaiden von deren Mutter und zwar in fußfälliger Huldigung (*προςκυνοῦσα* V. 20) vorgetragen wird. Daß aber auch bei Mt die beiden Söhne es sind, von welchen das Verlangen ausgeht, sieht man daraus, daß Jesus die Mutter bei seiner Antwort ganz aus dem Spiel läßt. Mr mochte mit Rücksicht auf die vielleicht noch lebende ehrwürdige Matrone zu dieser ihrer Nichterwähnung veranlaßt werden. Hatte sie doch den Märtyrertod ihres Sohnes Jakobus erlebt (AG 12, 2). Der sachliche Zusammenhang der Erzählung mit dem Vorausgehenden ist augenscheinlich. Die Aufmerksamkeit der Jünger konzentriert sich ganz darauf, daß das Ziel der Reise Jerusalem ist, und daß der Ausgang ihres Meisters trotz allem ein herrlicher sein werde. Durch ihn muß ja die *βασιλεία ἐν δυνάμει* kommen (9, 1), und von der Jesu eignenden oder zu teil werdenden *δόξα* haben die drei Bevorzugten unter

---

[12]) *ἀναβαίνομεν*, hier ein solenner Ausdruck von den Festpilgern: Lk 2, 42; Jo 2, 13; 5, 1; 7, 8. 10. 14; 11, 55; 12, 20; Ps 122, 4; *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* Ps 120 ff.

[12a]) Bei Lk finden sich ähnliche Gedanken 12, 49 f.; 22, 24—27. Wohl nicht ohne Absicht fügt er unmittelbar an die Aussage vom völligen Nichtverstehen der Leidens- und Auferstehungsweissagung seitens der Jünger (18, 34) die Geschichte von der Heilung des Blinden: die Jünger gleichen dem Blinden. Sinnig hat die alte Kirche jene Weissagung und die Blindenheilung zusammengeschlossen als Perikope für den Sonntag Estomihi.

ihnen eine eigenartige Erfahrung gemacht (9, 2 ff.). Über die Vorstufen des Leidens und Sterbens sehen und hören sie hinweg. Die Weissagung von Jesu Auferstehung nach drei Tagen, wie verkehrt auch immer von ihnen verstanden, verbürgt ihnen einen glänzenden Abschluß der Geschichte ihres Meisters und durch ihn Israels und der Welt. Jakobus und Johannes, also zwei Zeugen der Verklärung des Herrn, aber auch durch Blutsverwandtschaft ihm nahe stehend, gehen zu ihm mit einem bestimmten Anliegen. Sie werden sich vorher vielfach darüber besprochen haben, und mochte einem jeden einzelnen die Bitte zu äußern schwer werden, die Zweizahl erleichtert die Aussprache. Wenn sich dann noch ihre Mutter Salome, die Schwester der Mutter Jesu, zu ihrer Sprecherin machte, so konnte ihnen das nur willkommen sein. Ganz geschickt gehen sie dabei zu Werke. Denn zunächst verbergen sie ihr Anliegen, indem sie, schüchternen Kindern gleich, ihrer Bitte einen möglichst allgemeinen Inhalt geben, als wollten sie erst erproben, wie Jesus sie aufnehmen werde. Ihr Meister soll, das ist ihr Wunsch und Wille (*θέλομεν ἵνα*, vgl. 6, 25; Jo 17, 24), ihnen tun, um was sie ihn bitten werden. Auf näheres Befragen [13]) bitten sie ihn, daß er ihnen je den Platz zur Rechten und zur Linken [14]) in seiner Herrlichkeit [15]) geben möge. Ohne Zweifel verrät ihre Bitte ein nicht unsträfliches Sichüberheben über die anderen, zumal auch über Petrus, der doch sonst nie von ihnen ausgeschlossen war, wenn der Herr sie in offenkundiger Weise von den anderen Aposteln besonderte und vor ihnen bevorzugte. Aber es will doch nicht vergessen werden, daß der Herr die zwei Bittenden um ihres Anliegens willen nicht straft. Im Gegenteil, seine Antwort wäre unbegreiflich, wenn er nicht mittelbar anerkennte, daß ihrem Verlangen ein durchaus berechtigter Hochsinn, ein dankbar zu begrüßendes ideales Streben zugrunde liege. Was das Moment strafbaren Ehrgeizes betrifft, so sind die übrigen Jünger in durchaus gleicher Verdammnis. Was er darüber und dagegen zu sagen hat, schiebt er bis nachher auf. Zunächst aber gibt er ihnen nur

---

[13]) Man lese *τί θέλετέ με ποιήσω ὑμῖν*: ℵ^{c}B arm (it^{pl} vg: quid vultis [ut] faciam); Rec.: *ποιῆσαί με*.

[14]) Das *σου* bei *ἐξ ἀριστερῶν* (*ἀριστ.* mit BLΔ, wofür ℵACD usw., auch Rec., *εὐωνύμων*, wohl aus Mt 20, 21; vgl. Lk 23, 33, wo ebenfalls viele Unzialen *εὐων.* aus Mt und Mr substituiert haben) ist doch wohl nicht zu streichen (T^{7} mit BDΔ it^{8}), wenn es auch vielleicht hinter *ἀριστ.* zu setzen sein mag (ACN usw.).

[15]) *δόξα* vgl. 8, 38; 13, 26. Wenn man das bei Mr 10, 29 fehlende, aber bei Mt 19, 28 sich findende Wort vom Sitzen des Menschensohnes *ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ* (vgl. 25, 31) und dem den Jüngern in Aussicht gestellten Sitzen auf 12 Stühlen und ihrer richtenden Herrscherstellung über die 12 Geschlechter Israels berücksichtigt, so wird die Bitte noch verständlicher.

zu bedenken, daß sie ihre eigene Bitte, nämlich die Voraussetzungen, von welchen ihre Erfüllung abhängt, nicht verstehen (V. 38 a, vgl. Rm 8, 26). Sie beachten nicht ein doppeltes Nichtkönnen, ein solches ihrerseits und ein anderes seinerseits. Je höher jemandes Ehrenplatz sein soll, desto tiefer muß er auch zuvor hinabsteigen, und wer Jesu unmittelbarster Nähe gewürdigt sein will, muß auf jeden Fall sein Leiden zu dem seinigen machen. Ob sie das können? Ob sie wirklich den Kelch, den er trinke — das Präsens *πίνω* vergegenwärtigt das bevorstehende Leiden als gegenwärtig, ebenso dann *βαπτίζομαι*; es ist V. 39 um so eher am Platze, weil hier das Leiden der Jünger im Vergleich zu Jesu Leiden unzweideutig als später erfolgend geweissagt werden mußte —, trinken,[16]) oder[17]) ob sie mit der Taufe, womit er getauft werde, getauft werden können?[18]) Die beiden Bilder besagen im wesentlichen dasselbe, wie denn auch bei Mt nach richtiger LA das zweite fehlt; nur daß das erste Bild mehr den tätigen, das zweite mehr den passiven Gehorsam Jesu charakterisiert. Als einen ihm gereichten Giftbecher wird er das ihm drohende Schicksal erkennen, aber gleichwohl wird er ihn williglich leeren; wie mit einem vernichtenden Wasserschwall wird er überflutet werden und demgegenüber standhalten. Die Jünger vermeinen in ihrer Einfalt, sie würden dasselbe leisten können wie Jesus. Sie sind wirklich bereit. Ohne daß der Herr das Moment ihres Könnens weiter berührt, weissagt er ihnen aufs bestimmteste, daß sie tatsächlich seinen Kelch trinken und mit seiner Taufe werden getauft werden.[19]) Anderseits ver-

---

[16]) Vgl. die Worte in der Gethsemaneszene Mr 14, 36 und Par., sowie Jo 18, 11.

[17]) Man lese *ἢ τὸ*, nicht *καὶ τό*. Man meinte vielleicht, daß durch das zweite Bild, im Falle daß *ἢ* stünde, etwas vom ersten Bilde Verschiedenes ausgesagt würde, und setzte darum *καί*. Es soll aber natürlich nur dieselbe Sache nach einer anderen Seite ausgemalt werden (nachher V. 39 *καὶ τὸ βάπτισμα*).

[18]) Anders Ss: „oder werdet ihr mit der Taufe getauft?“ Zum Bilde vgl. Lk 12, 50.

[19]) S. Zahn, Mt S. 602 über die Martyrien des Jo. Forschungen VI, 103. 147 ff. — Wellhausens Bemerkung zu unserer Stelle, daß die Weissagung des Martyriums nicht bloß auf Jak, sondern auch auf Jo gehe und schwerlich im Evg. stünde, wenn sie unerfüllt geblieben wäre, daß sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung vom natürlichen Tode des Jo in hohem Alter erhebe, veranlaßte den ihm zustimmenden E. Schwartz zu einer Abhandlung mit den seltsamsten und anfechtbarsten Behauptungen: Jak und Jo seien zusammen i. J. 44 hingerichtet, Jo Gal. 2, 9 sei mit Joh. Markus zu identifizieren (diese Annahme wurde später von Schw. wieder fallen gelassen; dafür: die Reise Gal 2, 1 ff. zu den Säulenaposteln sei spätestens im Winter 43/44 geschehen!). S. Abhdl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttg. Phil.-hist. Kl. N. Folge, VII, 1904, Nr. 5: „Über den Tod der Söhne Zebedäi“; dann: ib. 1907, Heft 3: „Zur Chronologie des Pl“. — Spitta („Die ntl. Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über

sichert er ihnen, daß auch auf seiner Seite eine Schranke der Macht vorliege. Es sei nicht seine Sache, die Sitze zu seiner Rechten oder Linken zu verleihen,[20]) „sondern, welchen[21]) es bereitet worden ist", d. h. solches Sitzen wird denen zu teil, welchen es längst bestimmt ist, *ὑπὸ τοῦ πατρός μου*, wie es bei Mt V. 23 heißt. Weder von ihm, dem erniedrigten Gottesknecht, ist solche Zuwendung geschehen, noch wird sie erst, jetzt gleich oder später einmal, erfolgen, sondern es gilt hier mit einer längst im höchsten Rat erledigten Angelegenheit zu rechnen.

7. Die Hoheit des Dienens (10, 41—45; vgl. Mt 20, 24—28; Lk 22, 25—27).

Die Reisegesellschaft ist auf dem Wege anläßlich jener Frage stehen geblieben; Salome liegt auf den Knieen vor Jesu, ihre beiden Söhne stehen um ihn; die anderen Zehn mußten sehen und hören, was da geschah und verhandelt ward. Kein Wunder, wenn sie anfangen, lebhafte Zeichen des Unwillens über ihre beiden Mitapostel zu erkennen zu geben, *ἀγανακτεῖν*,[22]) ein Ausdruck, der oben V. 14 von Jesus selbst gegenüber allen Aposteln gebraucht wurde. Jesus weiß nur zu gut, wie, auf den Grund des Herzens gesehen, keiner von den Zwölfen anders gesinnt ist als sie und nimmt nun Veranlassung, indem er die Zehn herbeiruft, so daß nun alle Zwölf in seiner nächsten Nähe stehen, ihnen allen insgesamt einzuschärfen, daß, wie sie doch selber wohl wissen, zwischen ihnen und den Herrschern über die Völker oder vielmehr, wie es hier in charakteristischer Abweichung von Mt heißt: „denen, welche

---

den Tod der Söhne Zebedäi", ZNW 1910, S. 39ff.) legt es dem Vf des Mr zur Last, daß er das Wort Jesu 10, 38f. erst auf den Tod Jesu bzw. der Zebedaiden gedeutet habe, während Jesus nur sein u. seiner Jünger Berufsleiden gemeint habe, wie auch Mr 10, 45 (s. u.). Außerdem habe Mr die Zebedaidenperikope aus der Mitte des Lebens Jesu, wohin sie geschichtlich gehöre, an das Ende gerückt. — Vgl. J. Weiß, ältest. Ev S. 64; ZNW 1910, S. 167.

[20]) it4 od 6 und die meisten vg-codd fügen wenig passend *ὑμῖν* hinzu; als hieße es nachher *ἄλλοις*.

[21]) it5 Ss (לאחרין, oder vielmehr לאחרנין oder לאחרנא? s. Burkitt z. St.) aeth lasen *ἄλλοις* für *ἀλλ᾽ οἷς*, auch min 225; letzterer cod, d, sowie Hil. und Aug. Mt 20, 23. Bestünde diese LA zu recht, so würde Jesus verneinen, daß er ihnen, den Fragenden, die dann aber hätten bezeichnet werden müssen (das *ὑμῖν* ist unecht; s. vor. Anm.), jene zwei Ehrenplätze zuzuweisen imstande wäre, während sie schon an andere als sie vergeben wären; man könnte dann etwa an Mose und Elias denken (9, 4). Aber der Gedanke wäre an sich selbst ungehörig. Als wenn nicht auch ihnen, den Fragenden, die Sitze bereitet sein k ö n n t e n. Offenbar ist das *ἄλλοις* gelesen worden von solchen, die hier eine Christo nicht zukommende Subordination erblickten; vgl. aber Mr 13, 32 und Par.: AG 1, 7; Jo 14, 28.

[22]) Ss: sie murrten.

als Herrscher über die Völker gelten",[23]) zwischen ihnen und „denen, welche gewaltige Leute bei ihnen sind",[24]) ein großer Unterschied besteht, *ἐστίν*, V. 43; das *ἔσται* vieler Handschriften stammt aus Mt. Durch das Präsens wird, was als Ideal zu erstreben und bis zu einem gewissen Grade auch durchzuführen ist, als wirklich gesetzt. Es ist wohl möglich, daß der Evangelist, auf die ihm und den Lesern tatsächlich vor Augen liegende Beschaffenheit der christlichen Gemeinden hinblickend, unwillkürlich eine leise Änderung im überlieferten Wortlaut der Rede Jesu für gerechtfertigt erachtet hat, wie er auch die Herrscher der Völker in ihrem wahren Werte trefflich beschreibt, wenn er sie nur als solche bezeichnet, die videntur principari (so einige it und vg), eine für die heidenchristlichen römischen Leser des Ev berechnete Ausdrucksweise, welche auf die Kaiserregierung Bezug nahm. Das Wesen dieser *δοκοῦντες ἄρχειν* gibt sich kund in dem *κατακυριεύειν* (vgl. AG 19, 16; 1 Pt 5, 3), wobei sie selbst als *κύριοι* dastehen und die anderen unter ihnen zu stehen kommen; die Eigenart der Mächtigen innerhalb der natürlichen Volksgemeinschaften besteht darin, daß sie über diese, soweit sie nämlich von ihnen beeinflußt werden, Gewalt ausüben.[25]) Zweifellos liegt hier eine Beziehung vor auf die in der Gemeinde, der *ἐκκλησία* Jesu, welche zu des Evangelisten Zeit zu einer stattlichen Machtgröße herangewachsen war, vorhandenen Verhältnisse, insbesondere auf ihre Verfassung. Daß Unterschiede in der Rangordnung bei seinen Jüngern bestehen dürfen, leugnet Jesus nicht. Er tadelt es auch nicht, sondern billigt es vielmehr stillschweigend, wenn jemand ein Großer unter ihnen sein will, d. h. Gewaltiges wirken möchte, und wenn jemand ein Erster unter ihnen sein, also eine führende Rolle unter ihnen einnehmen will. Jener aber soll Diener seiner Mitjünger, und dieser soll aller Sklave sein. Brüderlich dienende, auch die geringsten Werke[26]) nicht scheuende Liebe, unverdrossen vor den Augen des Höchsten geübt, wird ihnen von selbst eine ihnen angemessene Stellung verschaffen — man denke an die Charismata der Gemeinde —, und die Bewährung eines sich der eigenen Freiheit beraubenden, dem himmlischen Herrn aufs Gebot gehorsamen, der Gemeinde mit Leib und Seel zur Verfügung stehenden Knechtsstandes wird sie auf die oberste Stufe, die Herrscherstellung,

---

[23]) Bei *ἐθνῶν* ist nicht ausschließlich an Heidenvölker zu denken; die Juden als *ἔθνος* sind eingeschlossen.

[24]) Das *αὐτῶν* hinter *οἱ μεγάλοι*, dem Mr eigentümlich, darf nicht auf das *οἱ δοκοῦντες ἄρχειν* beschränkt werden: als gäbe es sonst keine; es geht auf *τῶν ἐθνῶν*.

[25]) *κατεξουσιάζειν* nur hier und an der entsprechenden Mt-Stelle im NT.

[26]) Vgl. die bei den Alten beliebte Ableitung des Wortes *διάκονος* von *διά* und *κόνις*, in Staub arbeitend.

hinaufführen. Es entspricht also chiastisch das *μέγας γενέσθαι* V. 43 dem *οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν*, und das *γενέσθαι πρῶτος* dem *οἱ δοκοῦντες ἄρχειν*. Der Herr unterscheidet hier deutlich *πρῶτοι* und *μεγάλοι* der Jüngerschaft, welch letztere als eine auf heiliger Liebe beruhende Gemeinschaft den *ἔθνη* gegenübertritt. Petrus war ein *πρῶτος*, die übrigen Jünger *μεγάλοι*; entsprechend später die *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* einer- und die *διάκονοι* anderseits. Vgl. zum Gedanken 1 Pt 4, 11; 5, 2. 3. 5; Rm 12, 7. 8; 16, 4; 1 Kr 12, 28; 16, 15; 2 Kr 1, 24: Eph 4, 11 ff.; 1 Th 2, 6 ff.; 1 Tm 3, 1 ff. 8 ff.; Tt 1, 6 ff. u. a.

Als das höchste Beispiel solcher vom Herrn für seine Jüngerschaft geforderten dienstbereiten und opferfreudigen Liebe führt der Herr abschließend sich und sein Berufswerk an (V. 45). Er, der Menschensohn, ist gekommen, also hat sich freiwillig eingestellt — unbeschadet dessen, daß er vom Vater gesandt ist (9, 37); aber der Herr vermeidet diesen Ausdruck, seine Selbsttätigkeit bezeichnend —, nicht um sich Dienste leisten zu lassen, sondern um in Dienst zu treten und sein Leben als Lösung für viele dahinzugeben. Die Jünger haben oft genug gesehen, daß man ihm diente, wie es in unserem Ev von der Schwiegermutter Petri ausdrücklich erzählt worden ist (1, 31). wie 15, 41 von Jesu anhänglichen Frauen die Rede sein wird, „welche, als er in Galiläa war, ihm nachfolgten und dieneten“ (*διηκόνουν αὐτῷ*). Die Einräumung eines Hauses in Kapernaum, das beständige Zurverfügungstehen eines Schiffes war ihrerseits ein solches Dienen. Aus seinem Munde werden sie gehört haben, daß nach seiner Versuchung Engel ihm dienten (1, 13). Von Joh. dem Täufer ist er als Starker und Gewaltiger angekündigt worden, sie haben ihn als König aller Könige erkannt; seine Vollmacht über Krankheiten und Tod, über Sturm, über böse Geister, über das, was zu des Lebens und Leibes Nahrung und Notdurft gehört, haben sie in täglichem Umgang mit ihm zur Genüge kennen gelernt. Aber das alles, so hören sie nun, sei doch nicht der Haupt- und letztliche Zweck seiner Ankunft auf Erden gewesen: vielmehr, dienen wollte er und zwar in dem Maße, daß er sein Leben dahingebe als Lösegeld für viele, *δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Man hat hier nichts vom Gedanken des Todesleidens finden zu können geglaubt.[27]) Das Wort Jesu gehe zurück auf 1 Mo 44, 33, wo Juda zu Joseph sagt: *νῦν παραμενῶ σοι παῖς ἀντὶ τοῦ παιδίου, οἰκέτης τοῦ κυρίου· τὸ δὲ παιδίον* (Benjamin) *ἀναβήτω μετὰ τῶν ἀδελφῶν*.[28]) Hier handle es sich nicht um einen Gang in den Tod; es fehle das לַמָּוֶת Jes 53, 12.

---

[27]) Spitta, Streitfr. S. 219 f. ZNW 1910, S. 46 ff.

[28]) Spitta beruft sich hier noch auf Midr. Ber. rab. Par. 93 (bei Wünsche 461): הוא נֹתֵן נֶפֶשׁ עַל, er gibt das Leben hin (für den Sohn der Rachel).

Der Herr gebrauche das *ψυχή* im Sinne von Person (wie z. B. AG 2, 41; 3, 23). „Sich selbst zum Sklaven hingeben, damit die vielen frei kommen, ist das höchste Maß der Dienstwilligkeit“ (vgl. Lk 4, 19; 13, 16). Demgegenüber ist zu sagen, daß freilich der Ausdruck „sein Leben hingeben“ den Gedanken des Todes nicht notwendig in sich zu schließen braucht (vgl. AG 15, 26). Es gibt aber ein Dienen im Vollmaß, ein Hingeben des leiblichen Lebens (8, 35) bis zu dem Grade, daß dasselbe im Tode aufgeopfert wird. Auch bei Juda 1 Mo 44, 32 ist Todesbereitschaft eingeschlossen. Und der Leser unseres Ev, welcher die wiederholte Versicherung Jesu gelesen hatte, daß er eines gewaltsamen Todes sterben werde, konnte jenes Wort gar nicht anders deuten. Dazu kommt, daß sein Leben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* bezeichnet wird, also als ein Lösegeld, gegen dessen Bezahlung viele frei werden, die sich in Haft befinden. Der Ausdruck ist bildlich und will von anderen Einzelstellen her und aus der Gesamtauffassung der Schrift erklärt werden. Eine ausführliche Erörterung darüber zu geben, ist hier nicht der Ort. Das ist anderswo genug geschehen. S. Zahn zu Mt 20, 28 (3. Aufl. S. 605), einiges auch in meinem Komm. zu Tit 2, 14 (S. 238 f.). Es handelt sich um ein *λυτροῦν* vieler aus dem Verhaftungsstand der Sünde, der Schuld und des Todes, um das Gegenbild der einst durch Mose (welcher AG 7, 36 *λυτρωτής* seines Volkes genannt wird) geschehenen Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten, wobei Tierblut floß (vgl. 14, 24; 1 Pt 1, 18. 19). Sollte die Preisgabe des Lebens Jesu ein vollgültiges Äquivalent bilden für die vielen, welche als verhaftet gelten —, wie konnte das anders möglich sein als durch freiwilliges Hinopfern des leiblichen Lebens? [29])

---

[29]) Spitta wird bei seiner Exegese durch das aus irriger Einzelexegese und verkehrter Gesamtanschauung entstandene Vorurteil geleitet, daß die älteste Überlieferung nichts von einem Heilswert des Todes Jesu gewußt habe.

V. Abschnitt: Jesus, der Sohn Davids, in Jerusalem (10, 46—13, 36).

1. Die Blindenheilung beim Auszug aus Jericho (10, 46—52; vgl. Mt 20, 29—34; Lk 18, 35—43).

Wenn man bedenkt, daß schon von 6, 6b an fast alle Erzählungen, besonders aber die Stücke von 8, 27 an von dem Gesichtspunkte aus geschrieben und zusammengestellt waren, daß sie uns zeigten, wie Jesus als Lehrer unter seinen Jüngern waltete, mit Berücksichtigung der für die heidenchristl. Leser wichtigen Momente, und wenn auf den ersten Blick einleuchtet, daß die Einzelabschnitte von 8, 34, zumal von 9, 1 an in erster Linie auf innergemeindliche Verhältnisse der Jüngerschaft Jesu Rücksicht nehmen, so ist auch klar, daß im folgenden diese Beziehungen zu den Jüngern und diese Rücksichtnahme auf die Verfassung und Beschaffenheit der Christengemeinde nicht mehr so deutlich zu erkennen sind. Es ist auch bedeutsam und nicht zufällig, daß, wie der wichtige Einschnitt in unser Evangelium 8, 27 erfolgte, bei dem Messiasbekenntnis aus dem Munde der Jünger, so nunmehr bei Mr zuerst aus dem Munde eines schlichten Mannes aus dem Volke der Ruf erschallt: „Jesu, Sohn Davids!“ und daß Jesus diesem Bekenntnis nicht etwa entgegentritt, sondern es sich gefallen läßt. Auf gleicher Linie liegt dann das jubelfrohe Bekenntnis der Jesum nach Jerusalem geleitenden Menge 11, 10. Vom Begriff der Davidssohnschaft Jesu ist auch 12, 35—37 die Rede. Wir tun darum gut, den kurzen Abschnitt von der Blindenheilung bei Jericho an den Anfang eines neuen Hauptabschnitts zu rücken, gleichsam als Einleitung zu der Erzählung von der feierlichen Begrüßung Jesu beim Palmeneinzug in Jerusalem.

Jesus und seine Begleitung kommen nach dem damals in herrlichstem Glanze daliegenden Jericho.[30]) Was etwa in der Stadt

[30]) Über Jericho s. z. B. Tobler II, 642 ff.; Raumer 58. 206 ff.; Buhl 178 ff.; Bädeker 115 ff. Man hat zu unterscheiden 1) das älteste, kananäische und altisraelitische Jericho am Berge Karantel, bei der Sultans- oder Elisaquelle gelegen (hier die neuerlichen Ausgrabungen Sellins); 2) das Jericho in der späteren israel. Geschichte, z. Z. Jesu von Herodes erweitert und mit Theater, Hippodrom, Palast, westlich von der Stadt, geschmückt. Archelaus verschönerte den Palast und erweiterte die Bewässerungsanlagen der Umgegend; 3) das heutige Dorf Richâ; von diesem liegt das sub 1 genannte Jericho ½ Std. nordwestl., und das sub 2 genannte westlich. Richa

sich begeben haben mag, darüber verlautet nichts. Dagegen erzählt Mr mit gewohnter Anschaulichkeit die Heilung eines Blinden, welche sich beim Verlassen der Stadt zutrug.[31]) Als nämlich „Jesus von Jericho auszog, dazu seine Jünger und zahlreiches Volk, saß der Sohn des Timaios, Bartimaios,[32]) der blinde Bettler, am Wege". Wie ein Bekannter wird er eingeführt: *ὁ υἱὸς Τιμαίου, ὁ τυφλὸς προσαίτης.* Denn beidemal ist der Artikel zu lesen. Mit der den Blinden eigenen Neugierde hat er bald von den Leuten erfahren, daß Jesus der Nazarener es sei, welcher hindurchziehe.

---

liegt also östlich vom Jericho der bibl. Gesch. In Jericho starb bekanntlich Herodes d. Gr. (Jos. ant. 17, 6, 5). Mehrere Burgen lagen in der Umgegend (Thrax, Taurus, Kypros, Dagon); s. auch Strabo XVI, 2, 40.

[31]) Bekanntlich differieren bei unserer Geschichte die Synoptiker mehrfach: 1) Mt und Mr berichten beide von der Blindenheilung, sie sei beim Auszuge Jesu aus Jericho geschehen; aber Mt weiß von zwei Blinden, welche Jesus geheilt habe, Mr dagegen und ebenso Lk nur von einem Blinden. Ganz vernünftig bemerkt Cat.: Mr und Lk *τοῦ ἐπιφανεστάτου μνήμην πεποιῆσθαι.* 2) Lk berichtet von der Heilung des Blinden *ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱερειχώ,* beim Heranzuge Jesu nach Jericho. Es versteht sich, daß eine Auskunft, wie die des Augustin, man habe hier einen anderen Blinden als bei Mr anzunehmen, unannehmbar ist. Lk hat wahrscheinlich die genauere Kunde. Er allein berichtet von der Einkehr des Herrn bei Zachäus als nach der Heilung des Blinden und nach dem Einzuge in die Stadt Jericho geschehen. Daß solcherlei unausgleichliche Widersprüche, auf irrendem Gedächtnis oder anderen menschlichen Schwächen beruhend, die Geschichtlichkeit der berichteten Tatsache nicht aufzuheben brauchen, darüber sollte kein Wort zu verlieren sein. Übrigens ist es mir wahrscheinlich, daß der Blinde resp. die zwei Blinden angefangen haben, ihre Stimme zu erheben, als der Herr sich der Stadt näherte, daß Jesus aber, ehe es dazu kam, daß die Blinden zu ihm geführt wurden, die Episode mit Zachäus erlebte, und daß sich die Blinden inzwischen nach dem anderen Ende der Stadt begeben haben; vgl. Lk 18, 36: der Blinde hört *ὄχλου διαπορευομένου* und Lk 19, 1. Lk hätte, wenn diese Kombination richtig ist, die beiden Geschichten, die von der Blindenheilung und die von Zachäus, jede für sich behandelt (vgl. die Episode von der Heilung des blutflüssigen Weibes, ferner Lk 7, 3—6 mit dem Parallelbericht bei Mt 8, 5; oder die Aufeinanderfolge der Ereignisse Mk 11, 12—26 mit Mt und Lk).

[32]) Was Bartimäus eigentlich bedeutet, ist unsicher. Der Name klingt gebildet wie *Βαρθολομαῖος* (*Βαραββᾶς*, *Βαριησοῦς*), nur daß *Τίμαιος* ein gut griech. Name ist. Freilich, Lightf. hor. hbr. p. 631, schlug vor בר תימה filius admirationis, vel quod propius בר טימי filius utilitatis, neigte aber noch mehr der Erklärung zu (בר) טימיא = סימיא, also filius caecus caeci patris; vgl. schon Hier. onom. s. (Lagarde 66, 10) = Barsemia = filius caecus. Wellhs. dachte an טִמַּאי, eine supponierte Abkürzung für Timotheus. — R. A. Hoffmann (Mr-Evg. und s. Quellen S. 442) meint, es liege hier bei Mr eine Dublette des Ausdrucks vor, die sich daraus erkläre, daß der Vf sein Evg. diktiert habe. Zuerst habe er diktiert *ὁ υἱὸς Τιμαίου* mit Rücksicht auf seine des Aram. nicht mächtigen Leser. „Dann ist ihm aber dieser drei Worte umfassende Ausdruck offenbar als etwas gespreizt vorgekommen, und er hat ihn durch ein einziges Wort, *Βαρτιμαῖος*, ersetzen wollen, bei dem es ja im Grunde gleichgültig war, was es bedeutete." Alles so unwahrscheinlich wie nur möglich.

Alsbald schreit er: „Sohn Davids, Jesu, erbarme dich mein!“ und läßt sich auch nicht irre machen, als viele ihn bedrohen, er solle schweigen; im Gegenteil, er ruft nur um so lauter: „Sohn Davids, erbarme dich mein“! Von wem diese Bedrohung ausging, wird nicht gesagt. Es werden die vielen gewesen sein, welche den ruhmvollen Ausgang des Herrn als nahe erwarteten und ihn durch nichts aufgehalten sehen wollten. Anders der Herr selbst. Er glaubt beim Schreien des Blinden, das an sein Ohr gedrungen ist, sich nicht taub verhalten zu dürfen. Er steht still und heißt ihn rufen.[33]) Dieser Befehl ergeht selbstverständlich an seine Getreuen und wird sofort ausgerichtet. Der Blinde hat sich inzwischen doch einschüchtern lassen und bedarf zu allererst des Zurufs: sei mutig, *θάρσει!* Dann erst wird er aufgefordert, er solle sich aufmachen: *ἔγειρε*, und zum Schluß bekommt er die frohe Botschaft zu hören: *φωνεῖ σε*. Nur ein Augenzeuge konnte so berichten, auch nur ein solcher den weiteren Einzelzug der Erzählung einflechten: der Blinde habe seinen Mantel abgeworfen[34]) und sei aufgesprungen. Jesus heilte ihn erst, nachdem er laut vor allen auf Jesu Befragen, was er von ihm begehre, geantwortet hat: „Rabbuni, daß ich sehend werden möge“. Seine Bitte soll zugleich ein Bekenntnis des in ihm wohnenden Glaubens an Jesum sein. Dabei verrät die Bezeichnung Jesu als *ῥαββουνί*[35]) eine außergewöhnliche Hochachtung des Herrn. Sie deutet an, daß der Blinde Jesum höher einschätzt als einen schlichten Lehrer oder Rab[36]) (Rabbi, vgl. 9, 5; 11, 21;

---

[33]) Der Lebhaftigkeit der Erzählung würde allerdings mehr die direkte Rede entsprechen: *εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν* (so ℵ B C L Δ k), aber eben deswegen erregt sie Verdacht. Man lese darum *εἶπεν αὐτὸν φωνηθῆναι*. Vgl. Blaß § 69, 8 Anm., S. 235: „Der Inf. pass. steht in mehr lat. als klass. griech. Weise statt des Inf. act.“ (it^pl vg: iussit oder praecepit illum vocari).

[34]) Zwei Hss haben *ἐπιβαλών*, also das Gegenteil; aber auch S^s bietet: „er stand auf und hob seine Kleider (u. ä.) auf“, מאנוהי. Bei Wolf, cur. phil. I, 500 f. zu unserer Stelle liest man, daß Sam. Battierius vermutet habe, jedoch ohne jegliche handschriftliche Stütze: *ἀπολαβών*. — Lichtenstein z. d. St.: „Sein äußeres Gewand war von Staub und Sand bestaubt, da er am Rande des Weges gesessen hatte, und darum warf er es ab. Und er blieb nur in seinem Unterkleide.“

[35]) Die Form *ῥαββουνί* begegnet noch Jo 20, 16. S. Zahn, Jo 664 z. d. St. — Die Schreibung variiert: *ῥαβουνί, ῥαββωνεί, ῥαββονί*, D a b ff²: *κύριε ῥαββεί*, g k q S¹ bloß *κύριε*. S^s Rabbûli, so auch Jo 20, 16. —

[36]) „Es ist eine merkwürdige Tatsache.“ schreibt Dalman (Worte Jesu 267), „daß in der altjüdischen Literatur, abgesehen von den Targumen, רִבּוֹן fast nur von Gott gebraucht wird, besonders in der Bezeichnung רִבּוֹנֵיה דְעָלְמָא.“ Daß Jo 20, 16 der Evangelist denselben Ausdruck mit dem schlichten *διδάσκαλε* wiedergibt, tut nichts zur Sache. Mr hat es überhaupt nicht für nötig erachtet. den Ausdruck seinen Lesern durch Übersetzung verständlich zu machen, wie er ebensowenig den ihnen ohne Zweifel geläufigen Titel *ῥαββί* übersetzt. Er mochte annehmen. daß den Lesern die längere und voller klingende Bezeichnung Jesu durch den Blinden von selbst als

14, 45). Um so mehr hat der Herr Anlaß, ihm nicht bloß zu sagen, er möge hingehen, sondern auch das Zeugnis auszustellen: „dein Glaube hat dich gesund gemacht“ (*σέσωκεν*, dasselbe Wort 5, 34). Von einem Verbote, daß er von der ihm widerfahrenen Heilung schweigen solle, lesen wir hier nichts. Wie hätte die Tat Jesu auch in dieser Umgebung verborgen bleiben können? Auch der Blinde, nunmehr sehend geworden, schließt sich der Schar derer an, welche Jesum begleiten: „er folgte ihm auf dem Wege nach“.

2. Jesu Einzug in Jerusalem (11, 1—11; vgl. Mt 21, 1—11; Lk 19, 29—38; Jo 12, 12—15).

Der Festzug, Jesus an der Spitze, nähert sich „Jerusalem und Bethanien am Ölberg“.[37] Umständlich wird nun beschrieben, wie der Herr sich in den Gebrauch eines Füllens setzt, auf dem noch kein Mensch gesessen, um auf demselben seinen Einzug in Jerusalem zu halten. Zwei seiner Jünger werden in das vor ihnen liegende Dorf, wahrscheinlich Bethphage (Mt 21, 1), entsandt. Mit einer alle Zweifel ausschließenden Bestimmtheit wird ihnen vorausgesagt, daß sie gleich beim Eintritt in dasselbe das Füllen angebunden finden werden, und sie erhalten den befremdenden Auftrag, daß sie das Tier lösen und herbringen sollen. Jesus handelt als ein freier Gebieter, und das Wort: „der Herr bedarf sein“, soll Kraft genug haben, um denjenigen zum Schweigen und zu williger Überlassung des Tieres zu bringen, welcher etwa beim eigenmächtigen Vorgehen der beiden Jünger einzuschreiten versuchen sollte; *καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε*, heißt es dann weiter. Denn dies wird die richtige LA sein. Weder ist das schlecht beglaubigte Futur. *ἀποστελεῖ* zu lesen noch das *πάλιν* vor *ὧδε* zu streichen. Freilich ist dieser Satz nicht so zu verstehen, als ob er besagen sollte: der Herr werde das Füllen sofort nach geschehenem Gebrauch seinem Eigentümer an Ort und Stelle wieder abliefern. Dieses Versprechen böte doch einen gar zu selbstverständlichen und

eine das gewöhnliche Rabbi inhaltlich übertreffende Prädizierung erscheinen werde.

[37]) Die geographischen Bestimmungen in unserem Verse lauten bei den Textzeugen sehr verschieden. So wie oben D it[7] (k läßt *καί* aus), vg. Orig., Rec.: *εἰς Βηθφαγὴ καὶ* (ℵ C add *εἰς*) *Βηθανίαν* mit ℵ A B C L it[3] S[1]S[3]. Ss: *εἰς Ἰερουσ. εἰς Βηθφαγὴ εἰς Βηθανίαν*. Das Bethphage stammt wahrscheinlich aus Mt (21, 1). Bethanien, heute El-Azarîjeh, war an einem südöstlichen Vorhügel des Ölbergs gelegen. Das lokal nicht mehr zu bestimmende Bethphage scheint näher bei Jerusalem gelegen zu haben (Buhl 155). Der Weg führte wie noch heute von Bethanien zuerst in südwestlicher, und dann in ziemlich scharf nordwestlicher Richtung, zwischen dem Ölberg und dem Berg des Ärgernisses; Jerusalem wird erst dicht über dem Kidrontal sichtbar.

einen dem Zusammenhang wenig angemessenen Gedanken. Die bis dahin Stufe für Stufe in epischer Breite fortgehende Rede forderte notwendig die Bemerkung, daß der, welcher über das Füllen zu verfügen hatte, es dem Herrn schicken werde. Es wird die Annahme unumgänglich sein, daß das Füllen schon dort vorher sich befunden hat, von wo der Herr seine zwei Jünger entsendet, daß es vielleicht dort seinen dauernden Aufenthalt gehabt hat, mit anderen Worten: daß der Besitzer des Tieres dort ansässig gewesen ist. Der Leser bemerkt die genaue Kunde des Berichterstatters. Nicht minder erhellt solche Kunde aus dem Folgenden. Denn wir hören, daß die beauftragten Jünger „das Füllen“ — der Artikel ist zu beachten — „angebunden gefunden hätten bei der Tür außen vor bei dem herumführenden Weg“,[38]) und daß sie, als sie, scheinbar ohne jegliche Autorisation, das Füllen ablösten, von „einigen der dort Stehenden“ interpelliert worden seien. Das sind wieder dem Mr eigentümliche Züge, die nicht erfunden sein können, sondern auf unmittelbare Beobachtung des Erzählers zurückgehen müssen. Es wird doch wohl einer der beiden Jünger Petrus gewesen sein, und jenes *πάλιν ὧδε* scheint vorauszusetzen, daß derselbe an der Stätte, von wo aus die Entsendung statthatte, wie zu Hause gewesen sei. Wenn wir nachher hören, daß am Abend desselbigen Tages der Herr mit den Zwölfen sich nach Bethanien begeben habe (V. 11; vgl. Mt 21, 17: *καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ*), wenn V. 19 erzählt wird, daß der Herr während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem täglich abends aus der Stadt herauszugehen pflegte, wenn wir aus Lk 21, 37 wissen, daß er am Ölberge übernachtete[39]) (*ηὐλίζετο*), wenn wir uns endlich erinnern, daß nach der Darstellung des Johannes Jesus mit seinen Jüngern im Hause der Geschwister Lazarus, Maria und Martha ein gastliches Heim fand (Jo 11, 1 ff.; 12, 1 ff.; vgl. Lk 10, 38 ff.), daß nach desselben Evangelisten Darstellung Jesus seine Reise von Jericho nach Jerusalem unterbrochen haben muß durch Einkehr bei eben diesen Geschwistern (Jo 12, 1 ff.), und daß der feierliche Einzug Jesu in die heilige Stadt von Bethanien aus seinen Ausgang genommen haben muß (Joh 12, 9 ff.): so wird wahrscheinlich, daß das Füllen, welches dem Herrn zur Verfügung gestellt wurde, Eigentum jenes Hauses war. Es wird also, und zwar, wie aus V. 6 hervorgeht, in Begleitung mehrerer Personen — es werden Bedienstete ge-

[38]) *ἄμφοδος* (gewöhnlich Femin., auch Neutr.), Jer 17, 27; 30, 16; AG 19, 28 D *(δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον)* — vg: in bivio; q: foris in transitu; i: foris in transitum (k bietet von V. 4 u. 5 nur: et abierunt) — ist nicht Wegscheide, sondern der um einen Ort, hier um das Haus, von dessen Tür die Rede ist, herumführende Weg.

[39]) Daß Jesus gerade alle Nächte der Leidenswoche im Hause der Maria und Martha zugebracht habe, diese Annahme ist unnötig, ja unwahrscheinlich; vgl. unten zu V. 12; Jo 18, 1 f. und Zahn z. d. St. (S. 608).

wesen sein — zur Erledigung irgend eines Geschäfts unterwegs gewesen sein. Aus Mt und Jo geht hervor, daß es sich um ein Eselsfüllen gehandelt, aus Mt, daß dasselbe sich in Begleitung der dazu gehörigen Eselin befunden hat; bei Berücksichtigung dieses Umstandes muß auch das Bedenken schwinden, ob denn das Füllen, auf dem doch niemand bisher gesessen war, allein, ohne die Mutter, dem Herrn in bequemer Weise habe dienen können. Aber allerdings, dem Evangelisten kommt dieses Bedenken gar nicht. Es ist ihm sichtlich nicht ohne Bedeutung, daß Jesus auch hier frei über die Kreatur gebietet (4, 37 ff.; 6, 35 ff.; 8, 1 ff.), und das Tier erscheint ihm offenbar gerade darum, weil es bisher noch keinen Menschen getragen hat, besonders geeignet, Jesu zum Reiten beim Einzuge Dienste zu leisten. Beide, die Jünger und die Menge, sind geschäftig, dem Einzug Jesu in Jerusalem ein besonders festliches Gepräge zu verleihen. Aber man vergesse nicht, daß der Herr selber es ist, der dadurch, daß er das Füllen für sich holen läßt, alles das, was nun weiter geschieht, nicht nur geschehen läßt, sondern auch selbst veranlaßt, ja provoziert hat. Bis dahin war er mit den anderen Festpilgern zu Fuß gegangen; zu Fuß wird er auch sonst die heilige Stadt betreten haben. Es muß für alle etwas ganz Ungewohntes gewesen sein, als sie den Herrn Veranstaltungen treffen sahen, in Jerusalem hineinzureiten. Denn so verstehen die Jünger den Herrn: sie bereiten ihm alsbald einen bequemen Reitsitz, indem sie ihre Kleider auf das Tier legen, worauf er auf letzterem Platz nimmt, — und nicht minder die Menge V. 8, denn viele breiteten ihre Kleider auf den Weg,[40]) und andere streuten allerlei Grünes[41]) hin, welches sie von den Feldern[42]) abhieben. Ohne Zweifel wollen sie ihm königliche Ehren erweisen (vgl. 2 Kö 9, 13 mit Beziehung auf Jehu, s. Anm. 40). Unzweideutig geht das aus den mit lauter Stimme erhobenen Kund-

---

[40]) Vgl. 2 Kö 9, 13 mit Beziehung auf Jehu: *ἔλαβεν ἕκαστος τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν ὑποκάτω αὐτοῦ.* — Act. Pil. c. 1 (ed. Tischdf. 217 f.) von dem mit der Herbeiholung Jesu beauftragten Cursor: *τὸ φακεώλιον* (fasciale) *αὐτοῦ ἥπλωσε χαμαὶ καὶ ὡς βασιλέα αὐτὸν περιπατῆσαι πεποίηκεν.* Vgl. ib. 222: *πολλὰ παρεκάλεσε τὸν Ἰησοῦν, ἵνα ἐπιβῇ ἐπὶ τοῦ φακεωλίου αὐτοῦ.*

[41]) *στιβάδας*, nicht *στοιβάδας* (A C u. a.) oder *στυβάδας* (N u. a.) ist zu lesen; *στιβάς* ist eigentlich eine Streu, ein Lager von Stroh, Rohr, Binsen, Blättern und derlei, die aufgeschüttet werden (z. B. Herod. 4, 71; Plat. rep. 2, 372 b; Xen. Cyr. 5, 2, 15 u. a.).

[42]) Nicht: Landgütern. Der Ölberg war jedenfalls wie auch heute noch gut angebaut. Der Text variiert hier wieder einmal stark. Die von Tischdf. gebotene LA ist die richtige: *ἄλλοι δὲ στιβάδας, κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν* (ℵ B C [*ἔκοπτον*] L Δ sah Orig.); Rec.: *ἄλλοι δὲ στιβ. ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν* ist nach Mt 21, 8 konformiert. Lk berichtet überhaupt nichts vom Zweigestreuen; auch i k S³ lassen 8 b ganz weg. — Das Volk schließt sich an eine Sitte an, die am Laubhüttenfest gebräuchlich war; de Wette: „Die Palmenzweige (*τὰ βαΐα τῶν φοινίκων* Jo 12, 13) trugen sie in den Händen gleichsam als Lulabs.“

gebungen hervor, in welche sowohl die Voranschreitenden als auch die Nachfolgenden einstimmen: „Hosanna.[43]) Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn; gelobet das Reich unseres Vaters David, welches kommt.[44]) Hosanna in der Höhe!“ [44a]) Nicht etwa aus der Passahliturgie entstammt das Hosanna; es war vielmehr der übliche Laubhüttenfestruf, aber entnommen aus Ps 118, 25, dem Hallelpsalm des Passahfestes.[45]) Wie verschieden auch der Wortlaut des jauchzenden Zurufs der Menge bei den vier Evangelisten sein mag, bei allen wird Jesus als der begrüßt, welcher im Namen des Herrn kommt,[46]) bevollmächtigt von dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde und von dem Heilsgotte Israels, als der verheißene König, mag er nun ausdrücklich als *βασιλεύς* (Lk) oder *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* (Jo) oder als *υἱὸς Δαυείδ* (Mt) bezeichnet werden, oder mag — so bei Mr — vom „Königreich unseres Vaters David, welches kommt“, die Rede sein. Der Gedanke ist allemal derselbe: Jesus ist der legitime Nachkomme Davids, in dem und mit dem das verheißene und ersehnte Königreich herbeikommen soll. Die Leser unseres Evangeliums hatten bisher wiederholt vom Königreiche Gottes gehört (1, 14f.; 4, 11. 26. 30; 9, 1. 47; 10, 14f. 23ff.), speziell auch von seinem Naheherbeigekommensein 1, 15 (vgl. 9, 1). Sprechen hier die Begleiter Jesu von einem herbeikommenden Königreich Davids, so geben sie also zu verstehen, daß Gott den, welchen kurz zuvor der Blinde als Davids Sohn angeredet hat (10, 47), zum König dieses Reiches bestellt hat, und daß sie dessen Aufrichtung für die nächste Zukunft erwarten. Widersprochen hat Jesus dieser Erwartung nicht.

---

[43]) Vgl. Ps 118, 25f.: *ὦ κύριε, σῶσον δή· ὦ κύριε, εὐόδωσον δή* (אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא) *Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Mr hat es nicht für nötig gehalten, das Hosanna seinen Lesern zu übersetzen. Er mag vorausgesetzt haben, daß sie das Wort aus den Gottesdiensten kannten. Ob sie von der eigentlichen Bedeutung: hilf, Herr = gib Sieg! Kenntnis gehabt haben, ist mehr als zweifelhaft. Es muß als möglich gelten, daß selbst die aramäisch sprechenden Rufer darüber nicht im Klaren gewesen sind. Jedenfalls ist der Hosannaruf früh rein als ein jubelndes Huldigungswort aufgefaßt worden. — Die Schreibung wechselt übrigens; *ὠ* . . . und *ὡσαννά.*

[44]) Der Text. rec., welcher hinzufügt *ἐν ὀνόματι κυρίου,* ist nicht zu halten.

[44a]) Das „in der Höhe“ weist natürlich auf den Himmel, die מְרוֹמִים, Hiob 16, 19 (vgl. 25, 2; 31, 2), vgl. Lk 2, 14 und Ps 148, 1: *αἰνεῖτε αὐτὸν (τὸν κύριον) ἐν τοῖς ὑψίστοις.* Je nachdem das *ὡσαννά* als Fürbitte oder als Lobpreis aufgefaßt wird, ist Gott selbst oder die Engelschar als angeredet zu denken. — Act. Pil. c. 1 läßt sich der Cursor des Pilatus, der Zeuge dieses Auftritts ist, das ihm unverständliche Hebräische übersetzen mit: *σῶσον δή, ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις.*

[45]) S. Frz. Delitzsch, Talmud. Stud. VI: der Hosiannah-Ruf (Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1855, S. 653ff.). Mischna b. Succa IV, 5.

[46]) So nach richtiger LA auch bei Lk 19, 38: *εὐλογημ. ὁ ἐρχόμενος (ὁ) βασιλεὺς ἐν ὀν. κυρίου.*

Er konnte es auch nicht. Denn er wollte für jenen König gehalten werden, und die Apostel hatten ihn längst als solchen bekannt (8, 29). Unbeschadet der mit jenem Jubelruf verbundenen Unklarheit und Fülle von Mißverständnissen und Irrtümern freute sich der Herr, daß er eine nicht zu verachtende Schar von Jüngern, diese im engeren und weiteren Sinne genommen, besitze, welche in ihm den von Gott gesandten Christus erkannten und mit Begeisterung für ihn einzutreten bereit waren. Wenn er freilich sich des für Dienste des Friedens und nicht für Kriegszwecke Verwendung findenden Esels zum Einzug bedient, so will er offenbar andeuten, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist und jedwede Anwendung äußerer Gewalt ausschließt. Der bei Mt 21, 4f. und Jo 12, 14ff. vorliegende Hinweis auf die Sacharjastelle 9, 9, welche der Herr habe erfüllen wollen und sollen, fehlt bei Lk und Mr. Es ist des Mr Weise nicht, seine Leser auf die Schrift zu verweisen.

Nur kurz berichtet Mr, was des weiteren an diesem Tage sich begeben habe: „Jesus begab sich, als er in Jerusalem eingezogen war,[47] in den Tempel; und als er alles umher gründlich in Augenschein genommen hatte (*περιβλεψάμενος πάντα*, vgl. 3. 5. 34; 5, 32; 9, 8; 10, 23), ging er, als es spät an der Zeit war,[48] mit den Zwölfen hinaus nach Bethanien" (V. 11). Wir hören also nichts davon, daß Jesus an jenem Tage etwa im Tempel oder sonst irgendwo in Jerusalem gelehrt oder Wunder getan hätte. Von einer Wunderwirksamkeit Jesu bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem berichtet überhaupt nur Mt 21, 14. Bedeutend wird sie nicht gewesen sein. Aber auch aus Mt scheint hervorzugehen, daß es zu einem Lehren, wenigstens zu intensivem Lehren, an jenem Tage noch nicht gekommen ist.

3. Die Verfluchung des Feigenbaums (11, 12—14; vgl. Mt 21, 18. 19).

Das angesichts des Feigenbaums am Tage nach dem Einzuge geschehene Ereignis, obwohl aufs engste mit dem am dritten Tage geschehenen zusammenhängend (V. 20ff.) und von Mt mit demselben gleich zu einer Geschichte verschmolzen, hat doch neben dem anderen eine selbständige Bedeutung. Wir betrachten es daher als ein besonderes Stück. Der Evangelist berichtet, daß, als

[47]) Das *καί* hinter *Ἱεροσ.* ist zu streichen.

[48]) Es ist wohl *ὀψέ* zu lesen mit ℵ C L Δ, Orig., nicht *ὀψίας*, wenngleich *ὀψίας* hier adjektivisch gebraucht würde, was sonst im NT und bei LXX nicht vorkommt, während wiederum in der Profangräzität das häufig im NT als Subj. begegnende *ὀψία* ungebräuchlich ist.

Jesus und seine Jünger am folgenden Tage — es wird der Montag der Leidenswoche gewesen sein — von Bethanien ausgegangen seien, Jesus Hunger gehabt habe. Wenn, wie es an sich wahrscheinlich ist und wie Mt ausdrücklich bemerkt (*πρωΐ ἐπαναγαγὼν εἰς τὴν πόλιν*), die etwa halbstündige Wanderung am frühen Morgen geschah, so liegt die Annahme nahe, daß Jesus den letzten Teil der Nacht im Gebet zugebracht (1, 35; 6, 46) und sich dadurch um den ihm wie den Jüngern im gastfreundlichen Hause selbstverständlich sicheren Morgenimbiß gebracht habe. Unterwegs werden die Jünger, wahrscheinlich einer Verabredung zufolge — vielleicht war Gethsemane die Gebetsstätte (Lk 22, 39: *κατὰ τὸ ἔθος,* Jo 18, 2: *πολλάκις*) —, mit ihm zusammengetroffen sein. Die Annahme, daß die Angabe, Jesus habe Hunger gehabt, nur einem auf irgendwelcher pädagogischer Taktik beruhenden Vorwand entspringe, widerspricht sowohl dem Ausdruck, der eine Tatsache berichtet, als auch der Natur des Herrn (3, 20; 4, 38; Jo 4, 7 [trotz des seelsorgerlichen Zwecks der Bitte um Wasser und trotz 4, 31]; 19, 28), und vor allem seinem Charakter. Also im wirklichen Hungergefühl ging der Herr, als er eines — wie aus Mt hervorgeht, eines einzelnen und am Wege dastehenden, *μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ* — im Blätterschmuck prangenden Feigenbaums aus der Ferne ansichtig wurde, auf denselben los, in der Erwartung, er möchte vielleicht etwas Frucht an demselben finden. Freilich, in dieser seiner Hoffnung wurde er getäuscht. Was er fand, waren Blätter, weiter nichts. Unser Evangelist fügt die Bemerkung hinzu (nicht so Mt): „denn es war nicht die Zeit der Feigen". Es war also kein Wunder, daß der Herr keine Frucht fand. Es konnte, entsprechend der Jahreszeit, nicht wohl anders sein. Daß dies alles keine törichten Sätze sind, darf man unserem Schriftsteller von vornherein zutrauen. Man wird sich aber daran erinnern müssen, daß der Feigenbaum, dessen Laub dicht und voll ist, im März und zu Anfang April — und eben in dieser Zeit befinden wir uns in unserer Geschichte — keine Blätterkrone zu tragen pflegt. In unserem Falle ließ also das Vorhandensein einer weithin sichtbaren Blätterfülle auf Frucht schließen. Anderseits aber konnte der Mangel an Frucht nicht auffallen, weil die Jahreszeit für die Feigen, Juni bis Dezember, besonders der Augustmonat, noch nicht da war. Jesus antwortet dem Baum: *ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ* (V. 14). Er behandelt ihn wie eine Person, welche gefragt ist und keine genügende Antwort gegeben hat. Die Jünger hörten, was er sagte, fügt Mr hinzu. Als ein hartes Wort, als eine Verwünschung, ja als eine Verfluchung ist, wie aus V. 21 erhellt, ihnen die Rede Jesu schon damals erschienen: „möge niemand je mehr in Ewigkeit von dir Frucht essen!" Wenn man immer wieder die Geschichtlichkeit dieser Erzählung bestritten

hat, als komme hier das Verhalten Jesu, sittlich betrachtet, in wenig erfreulichem Lichte zu stehen, oder wenn man jene zwar zugegeben, aber eben deswegen das Betragen Jesu scharf getadelt hat, so ist außer acht gelassen, in welchen Widerspruch man durch solche Beurteilung, sei es den Evangelisten mit sich selbst, sei es Jesum mit sich selbst, setzt. Wenn Lk c. 13, 6—9 die bekannte Parabel Jesu von einem Feigenbaum, der in einem Weinberge stand, erzählt, der Eigentümer habe schon drei Jahre lang vergeblich Frucht an ihm gesucht, und wenn er von unserer Geschichte keine Silbe bringt, so hat er zwar nicht die Geschichtlichkeit der letzteren bezweifeln oder bestreiten und dafür in jener Parabel ein echtes Ersatzstück bieten wollen, wohl aber wird er eine innere Verwandtschaft beider Stücke konstatiert haben, so daß uns jenes Gleichnis zu einem richtigen Verständnis unserer eigenartigen Geschichte verhelfen kann. Freilich müßte auch schon der Zusammenhang selbst darauf führen. Denn daß die Geschichte überhaupt nur parabolische Tendenz hat[49]) und den Jüngern eine Lehre hat geben sollen, das versteht sich. Aber gegeben hat der Herr die Auslegung ihnen nicht, hier so wenig wie so oft sonst (der Satz 4, 34 gehört nicht hierher). Am Tage zuvor hatte der Herr die Stadt Jerusalem und besonders den Tempel nach allen Seiten hin in Augenschein genommen und betrachtet. Ihm hatte der Gegensatz des Verhaltens der dortigen Bevölkerung zu dem der ihm nachfolgenden Gläubigen aus Galiläa ebensowenig verborgen bleiben können, wie das äußerliche, in üppigster Blüte prangende religiöskultische Treiben. Zumal die Priesterschaft, das Schriftgelehrten- und Pharisäertum begriffen nicht die Zeit ihrer und ihres Volkes Heimsuchung. Jener Feigenbaum versinnbildet nicht sowohl Israel als vielmehr Jerusalem und seinen Tempel. Frucht hat der Herr nicht gefunden. Ohne Zweifel hat der Herr die Gedanken, welche nach seinem *περιβλέψασθαι πάντα* V. 11 sein Herz erfüllten, auf dem Rückwege von Jerusalem nach Bethanien seinen Jüngern aufgedeckt. Sie wird er auch in sein Frühgebet haben einströmen lassen: Blätter, viele Blätter, viel verheißend und weithin sichtbar, wie Jerusalem, wie der Tempel vom Ölberg her, aber ohne gottgefällige Frucht. Und wenn der Evangelist hinzufügte, die Zeit

[49]) Gut Caten. (Cramer 392; fehlt bei Matth. II, 6): *μᾶλλον ἀκοῆς* (mehr als eine gehörte Predigt) *ὅρασις ψυχῆς καθάπτεται καὶ ἐν μνήμῃ σώζεται.* — Eigentümlich Lichtenstein (Mr 26 ff.): der Feigenbaum habe einem geizigen und scheelsehenden Manne gehört, der, die Vorschrift der Thora 5 Mo 24, 19 ff. (von den Rabbinen Peah genannt) außer acht lassend, keine Feige für „den Fremdling, den Waisen, die Witwe“ übrig gelassen habe. Wegen der Sünde des Besitzers habe der Herr dessen Feigenbaum verflucht. Aber L. selbst gibt zu, daß nach dem Urteil der Mischna Feigen frei seien von der Peah; und damit trat man doch nicht, wie L. meint, in Widerspruch zum Gesetz.

der Feigen sei ja nicht, noch nicht da, so wird er damit haben andeuten wollen, es werde doch noch eine Zeit kommen, da der Herr die Frucht des Glaubens dort finden werde, wo jetzt ein religiöses Scheinwesen regiert. Die Verfluchung des Feigenbaumes ist eine in drastischem Bilde sich vollziehende Weissagung auf das Gottesgericht der Zerstörung Jerusalems, wovon der Herr nach Lk 19, 41 ff., die jubelnde Feststimmung auf einen Augenblick unterbrechend, unter Tränen geredet hatte (vgl. Lk 21, 20 ff.). Aber anderseits ist zu vergleichen, was der Herr in derselben Leidenswoche gesagt, Mt 23, 38: „Siehe euer Haus wird wüste gelassen. Denn ich sage euch: ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis daß ihr sprechen werdet: gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (vgl. Lk 13, 35), und Lk 21, 24: „Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis daß die Zeiten der Heiden vollendet werden.“ Es gibt eine Hoffnung für Israel, auch für Jerusalem. Aber zuvörderst wird das Gericht kommen, unausbleiblich; und wie wenig eine etwaige Wiederherstellung Israels und Jerusalems eigener Würdigkeit und Verdienstlichkeit zuzuschreiben sein wird, symbolisiert die Rede des Herrn, daß niemand in Ewigkeit von dem Feigenbaum essen möge.

4. **Die Tempelreinigung** (11, 15—19; vgl. Mt 21, 12—17; Lk 19, 45—49).

Als einziges Stück von der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem an jenem Tage berichtet der Evangelist lediglich die Tempelreinigung[49a]). Daß Jesus auch als Lehrer vor dem Volke aufgetreten sei, hören wir V 17 a und V. 18 b nur mehr nebenbei. Das Hauptthema dieses Lehrens wird durch die vorausgehende Geschichte selbst gegeben worden sein (vgl. V. 17: *καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν*). Jene kühne, den Herrn als autoritativen Gebieter über das Heiligtum bewährende Tat aber wird nicht bloß um ihrer selbst willen auch nicht bloß um des für das Volk bedeutsamen Eindruckes willen, sondern auch und vor allem um deswillen erzählt, weil sie die Folge hatte, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten (vgl. 8, 31; 10, 33), welche sie erlebt hatten, auf Mittel und Wege Bedacht nahmen, wie sie ihn umbrächten. Schon längst ist dem Leser von Anschlägen auf Jesu Leben seitens der offiziellen Träger des religiösen Lebens berichtet worden (3, 6). Das *ἐζήτουν* V. 18 hat starken Nachdruck. So erklärt sich das *γάρ* hinter *ἐφοβοῦντο*.

[49a]) Ich glaube die Jo 2, 14—17 erzählte Tempelreinigung von dieser unterscheiden zu müssen. Anders z. B. Zahn, Jo-Ev S. 175, Anm. 27, welcher meint, die Tempelreinigungsgeschichte der Synoptiker gehöre, abgesehen von dem aus Jer 7, 11 entnommenen Wort Jesu, nicht in die letzten Lebenstage Jesu.

Sie fürchteten sich vor ihm: er gebot als Herrscher über das ganze Volk. Dieses entsetzte sich über seine Lehre und — so dürfen wir mit Lk 19, 48 hinzusetzen — es hing ihm an, wenn es ihm zuhörte (*ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων*); allmorgendlich machte sich das ganze Volk ganz früh auf nach dem Tempel (*ὤρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ*), um ihn zu hören, Lk 21, 38, vgl. Mr 14, 2.

Zu diesem sichtlich gesteigerten Ansehen des Herrn, welches er mit seiner Lehrtätigkeit bei dem Volke fand, trug wesentlich bei, was der Herr, alsbald nachdem er — es war noch am Morgen — in den Tempel getreten war, Großes getan hatte. Die, welche im Heiligtum, selbstverständlich im äußeren Vorhof und in den ausgedehnten Säulenhallen, kauften und verkauften, jagte der Herr hinaus — das *ἤρξατο ἐκβάλλειν* malt das Neue und Überraschende des Vorganges —, und als so das unheilige Volk von der heiligen Stätte vertrieben war, warf er die zurückgelassenen Tische der Geldwechsler und die nunmehr leeren Sitzbänke der Taubenverkäufer um. Darin liegt, daß er sich an den Taubenbehältern, welche die Händler vor sich auf dem Boden stehen haben mochten, nicht vergriff: die unschuldigen Tiere wollte er schonen. Aber mehr noch. „Er duldete es nicht" (V. 16), wie Mr allein berichtet, „daß jemand irgend ein Gerät durch das Heiligtum trug." Um sich den Weg abzukürzen, konnte der Vorhof — der ist mit *ἱερόν* gemeint, und zwar jedenfalls der äußere Vorhof — gar wohl nach verschiedenen Richtungen von Leuten, die Lasten trugen, durchquert werden.[50] Der Brauch, diesen Vorhof für Opferzwecke und ähnliche mit dem Tempeldienst zusammenhängende Dinge als Handelsmarkt zu benutzen, mochte schon jahrhundertelang, seit der Errichtung des zweiten Tempels nach dem Exil, bestehen. Jesus sieht darin eine Entweihung des Heiligtums selbst. Er gibt ihnen, d. h. denen, welche er forttrieb (das *αὐτοῖς* ist nicht mit B zu streichen), zu bedenken, was Jes 56, 7 geschrieben steht: בֵּיתִי בֵּית־תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל־הָעַמִּים, wobei zu beachten ist, daß Mr im Unterschied von Mt und Lk das „für alle Völker" ausdrücklich mit aus der Jesaja-Stelle herübergenommen hat. Gegen den universalistischen Charakter des Tempels, der auch den

[50]) Vgl. Lightf. hor. hbr. z. d. St. (S. 632f.). Derselbe zitiert Bab. Jebam. fol. 6, 2: quaenam est reverentia templi? Ne quis eat in montem domûs (vel atrium gentium fügt Lightf. hinzu) cum baculo suo et calceis suis, crumena sua et pedibus suis. Non per illud viam faciat transitivam nec faciat locum sputationis. Ein entsprechendes talmud. Verbot gilt von der Synagoge, Megill. f. 28, 1: Synagogam iam devastatam ne faciant viam transitionis (um so weniger eine im Gebrauch befindliche Synagoge). Ibid. f. 27, 2: Interrogarunt R. Eleazarum ben Schammua discipuli eius: Unde adeo dies tuos produxisti? Respondit ille: Numquam feci synagogam viam transitionis. Vgl. Jos. c. Ap. 2, 8: denique ne vas quidem aliquod portari licet in templum. Josephus nennt hier aber nur den *ναός*.

sich bekehrenden Heiden sich öffnen werde, wie der Herr dort verheißt, sündigen jene Handelsleute aufs gröblichste, und das gerade im „Vorhof der Heiden!“ Dort sollten auch Angehörige der Völkerwelt in Stille und Andacht beten können (1 Kö 8, 41—43; Jo 12, 20f.; AG 8, 27). Der Herr charakterisiert das dort dermalen sich breit machende unheilige Gebaren und Treiben der Leute so,[51]) daß er sich dabei eines Jer 7, 11 vorliegenden harten Ausdruckes bedient („ist denn etwa dies Haus, über welches mein Name genannt ist, in euren Augen eine Räuberhöhle?“ מְעָרַת פָּרִיצִים, *σπήλαιον λῃστῶν* LXX). Mr, wieder anders als die beiden anderen Synoptiker, unterläßt es nicht zu bemerken, daß der Herr dieses Wort im Interesse seines Lehrerberufes gesprochen habe: *ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, indem er den Leser so leicht das Thema erraten läßt, welches den Inhalt seiner „dem ganzen Volke“ geltenden *διδαχή* V. 18 bildete. Daß das Volk jenes Austreiben mit angesehen und die scharfe Rede des Herrn mit angehört hat, versteht sich von selbst. Berichtet wird letzteres nur von den „Hohenpriestern und den Schriftgelehrten“, welche, wie schon dargelegt wurde, dadurch zu weiterer Verfolgung ihrer auf den Tod des Herrn zielenden Pläne angetrieben wurden (V. 18).

Im unmittelbaren Anschluß an die parabolische Tat der Verfluchung des Feigenbaums soll die Geschichte von der Tempelreinigung zweifellos ein Bild davon geben, inwiefern Jerusalem, besonders der Tempel dort, ein Feigenbaum mit Blättern, aber ohne Frucht sei, reif zum Gericht. Aber wenn der Herr trotzdem zugleich mit der Züchtigung diejenigen lehrt, welche er straft, so will er dadurch an ihnen den Liebeswillen Gottes bekunden und seine Berufspflicht erfüllen, in Geduld künftiger Frucht harrend und den Jüngern ein Exempel gebend, wie sie sich selbst in Zukunft den Ungläubigen gegenüber verhalten sollen.

Abends verließ der Herr wieder die Stadt.[52]) Weil sich aber dieses Hinausgehen während jener Tage wiederholte, Abend für Abend, lesen wir die Wendung: „so oft es spät wurde,[53]) verließ er — d. h. er pflegte es zu tun — die Stadt“[54]) (vgl. Lk 21, 37).

---

[51]) Nach richtiger LA heißt es bei Mr *πεποιήκατε*, bei Lk *ἐποιήσατε*, bei Mt *ποιεῖτε*.

[52]) V. 19 will Blaß, Mr S. 75f., aber ohne *πρωΐ* V. 20, welches aus Mt 21, 18 eingedrungen sei und in a c k fehle, mit der folgenden Geschichte verbinden. Diese habe sich, als Jesus am Abend die Stadt verlassen, zugetragen; aber die Auslassung des *πρωΐ* ist zu singulär bezeugt; und das *πρωΐ* bei Mt steht überdem in einem anderen Zusammenhang.

[53]) Vgl. zu diesem eine wiederholte Handlung bezeichnenden *ὅταν* (Rec. A D u. a. *ὅτε*) mit Indic., auch des Aor., Blaß § 63, 7 (Impf. Mr 3, 11; vgl. 6, 56; aber Aor.: Barn. ep. 12, 2: *ὁπόταν*, [so oft] *καθεῖλεν, πάλιν ἐθανατοῦντο*).

[54]) Der von A B u. a. gebotene Plur. *ἐξεπορεύοντο* ist wahrscheinlich nach dem folgenden *παραπορευόμενοι* konformiert.

5. Gespräch vor dem verdorrten Feigenbaum (11, 20—26; vgl. Mt 21, 20—22; 6, 14).

Man erschwert sich das Verständnis dieses Stückes, oder vielmehr, man macht es sich völlig unmöglich, wenn man es von dem vom Herrn in die Verfluchung des Feigenbaums hineingelegten tieferen Sinn, den die Jünger durch Nachdenken erschließen sollten, abhängig macht. Als die Jünger mit ihrem Meister am frühen Morgen, offenbar des zweiten Tages nach dem Einzug (Dienstag), vorübergehen, sehen sie, daß der Feigenbaum von seinen Wurzeln an verdorrt ist. Dadurch läßt sich Petrus an das Wort Jesu vom Morgen vorher erinnern und verwundert sich. Die Verwünschung des Herrn hatte von solcher Verdorrung nichts gesagt. Jesu Wort hat ganz anderes und viel mehr zustande gebracht als dauerndes Fehlen von Frucht (V. 14a), und diese überraschend intensive Wirkung des Wortes seines Meisters (*ῥαββεί*) ist es, worauf Petrus den Herrn aufmerksam macht, offenbar um von ihm Belehrung darüber zu empfangen. Jesus gibt darauf ihnen — denn Petrus hat wieder im Namen aller gesprochen — eine Antwort, welche ihnen allen Grund der Verwunderung benehmen will, indem er sie belehrt, daß, wer nicht zweifle[55]) in seinem Herzen, sondern nur Glauben an Gott habe, dem durch sein Wort auch das Schwierigste möglich sei. Denn auf die Wirkung des Wortes kommt es nach dem Zusammenhang an, und daß Jesus eben darüber etwas aussagen will, sieht man auch aus dem *ὃς ἂν εἴπῃ* und dem *ὃ λαλεῖ*, welches letztere selbstverständlich nicht auf Worte eines Bittgebetes gedeutet werden darf.[56]) Es handelt sich um den bergeversetzenden Glauben als Charisma (vgl. 1 Kr 13, 2). Daß nicht alle Jünger Jesu dieses Charisma besitzen und zu besitzen brauchen, um Christen zu sein, ist zwar nicht gesagt. Aber der Herr hat es ja nur mit den Zwölfen zu tun. Sie bedürfen allerdings für ihren Sonderberuf einer Kraft des Wortes, welcher das scheinbar Unmögliche möglich ist. Darum der gemessene Befehl: *ἔχετε πίστιν θεοῦ,*[57]) habet Glauben an Gott! oder vielmehr, da die LA *εἰ ἔχετε* (ℵ D, mehrere wie, S[3], a b i)[58]) den Vorzug verdienen dürfte, die

---

[55]) Zu *διακρίνεσθαι* vgl AG 10, 20; 11, 12; Rm 4, 20; 14, 23; Jk 1, 6. Zum Gedanken Jk 1, 6. 7.

[56]) Mr' Fassung dieses Jesusworts betont mehr als die bei Mt den Umstand, daß es sich um Anwendung des Wortes handelt. Das *εἴπῃ* bei Mr steht an viel ausdrücklicherer Stelle als das *εἴπητε* bei Mt; das *ὃ λαλεῖ* fehlt bei Mt ganz.

[57]) Der gen. obj. so auch AG 3, 16; Rm 3, 22. 26; Gl 2, 16. 20; 3, 22; Eph 3, 8.

[58]) Die Weglassung ist erklärlich, weil, wenn man die Fragenatur dieses *εἰ* verkannte und *εἰ* als Bedingungspartikel nahm, die Satzkonstruktion schleppend wurde.

Frage:[59]) ob ihr wohl Glauben an Gott habt (V. 22)? Daß aber auch der wunderwirkende Glaube nicht als eine auf bloß natürliche Begabung oder auf magische Beeinflussung zurückzuführende Kraft angesehen werden soll, geht aus der als Folgerung und in Form einer Mahnung sich anschließenden Anwendung des allgemein gehaltenen Satzes hervor, daß die Jünger bei allem, was sie im Gebete vortragen[60]) und erbitten, glauben sollen, daß sie es empfangen haben; dann werde es ihnen widerfahren (V. 24). Gläubiges Gebet bildet das feste Fundament jenes seiner Wirkung gewissen Glaubenswortes. Man beachte den Aor. *ἐλάβετε* (V. 24) — nicht etwa ist mit D it vg *λήμψεσθε* (so Mt 21, 22) noch mit A N S¹ S² u. a. *λαμβάνετε* zu lesen —: der Glaube stellt den Beter auf einen Standpunkt, da er das, was er begehrt, von Gott schon empfangen hat. Aber noch etwas anderes sollen sich die Jünger für ihre Gebetspraxis gesagt sein lassen, dies nämlich, daß sie, wenn sie betend dastehen,[61]) Erlaß der Schuld gewähren sollen, falls sie irgend etwas wider jemanden haben, damit auch ihr Vater, der im Himmel wohnt, ihnen für ihre Verfehlungen Erlaß gewähren könne. Ohne Zweifel steht auch diese Weisung im Zusammenhang mit dem, was über die Kraft des auf Glauben beruhenden Wortes gesagt war: diese Kraft wird nur da sein, einerseits wo gläubig gebetet wird, aber auch anderseits, wo Milde und Versöhnlichkeit, zum Vergeben bereite Gesinnung gegen denjenigen sich geltend macht, welcher sich wider den Beter vergangen hat. Man könnte erwarten, daß der Absichtssatz V. 25 den Gedanken enthielte: damit euer Gebet nicht vergeblich sei, nämlich im Sinne von V. 23 f. Aber es waltet hier die Voraussetzung ob, daß nicht etwa jedwedes Gebet, um irgendwie wirkungskräftig zu sein, mit einer Bitte um Erlaß der Sündenschuld seitens Gottes, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, notwendig verbunden sein müsse. Ein charismatisch wirkender Glaube, ein der Erhörung gewisses Gebet ist denkbar ohne solche innere Disposition, in welcher jemand anderen vergibt und von Gott Vergebung für sich selbst erbittet (Mt 7, 22 f.).[62]) Aber verderblich für den so Bittenden würde dieser sein bergeversetzender Glaube sein.[63]) Und davor will der Herr warnen. Ist dies der Zusammen-

---

[59]) S. zu diesem *εἰ* Winer § 61, 2; Blaß § 77, 2 (Mt 12, 10; 19, 3; Lk 13, 23; 22, 49; AG 1, 6; 7, 1 u. a.).

[60]) Es ist zu lesen *προσεύχεσθε καὶ* und nicht *προσευχόμενοι* (Mt: *ἐν προσευχῇ*).

[61]) Man lese *ὅταν στήκετε*, vgl. Blaß § 65, 9 (1 Th 3, 8: *ἐὰν στήκετε*). Der Betende stand, vgl. Mt 6, 5; Lk 18, 11. 13.

[62]) Wenn es Jk 4, 3 heißt: *αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε*, so handelt es sich nicht um dasselbe Beten im Glauben wie an unserer Stelle. Caten. spricht mit Recht davon, der Herr wolle hier warnen vor eitlem Wundertunwollen.

[63]) V. 26 in Rec.: *εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν*

hang, so wird nicht daran zu denken sein, daß der Herr angesichts des symbolisch durch die Verdorrung des Feigenbaums geweissagten Verderbens, welches über Israel kommen werde, die Jünger habe ermahnen wollen, daß sie gleichwohl für die Bekehrung Israels beten sollten (Rm 9, 3; vgl. was von Jakobus bei Hegesipp zu lesen war, Eus. h. e. II, 23: er wurde im Tempel auf den Knieen liegend gefunden *καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν*). So selbstverständlich die Pflicht solcher Fürbitte für die Jünger sein mußte, an unserer Stelle kann kein Hinweis darauf gefunden werden. Anderseits ist es wohl möglich, daß der etwas unvermittelt kommende V. 25 (bzw. auch 26), zumal er auch bei Mt an dieser Stelle fehlt, von Mr aus einem anderen Zusammenhang hierher gesetzt ist.

6. In welcher Machtvollkommenheit tust du das? (11, 27—33; vgl. Mt 21, 23—27; Lk 20, 1—8).

Als Jesus, mit seinen Jüngern wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, dort im Tempel umherwandelt,[64]) naht sich ihm das Synedrium: „die Hohenpriester und die Schriftgelehrten und die Ältesten", wenn nicht in corpore, so doch in ansehnlicher Vertretung, mit der Frage, was das für eine Machtvollkommenheit sei, in welcher er das tue, oder[65]) wer ihm diese Machtvollkommenheit gegeben habe, daß er es tue. Schon das zweimalige Praesens *ποιεῖς, ποιῇς* schließt aus, daß die Fragenden die am Tage vorher geschehene Tempelreinigung meinen. Selbstverständlich auch nicht dies, daß er im Tempel umherwandelt — denn daß dies *περιπατεῖν* Jesum als freien Herrn des Tempels hinstelle (vgl. Off 2, 1), kann man doch nicht sagen (so A. Klosterm.) —, sondern ohne Zweifel soll sich der Ausdruck auf Jesu gesamte Wirksamkeit beziehen, beides seine Wunder- und seine Lehrtätigkeit. Daß die letztere gerade während dieser Tage besonders intensiv gewesen sein muß, läßt sich aus V. 18 schließen. Es scheint, als wenn er eben eine Ruhepause in seinem Lehrgeschäft habe eintreten lassen und diese zum *περιπατεῖν* benutzt

---

τοῖς οὐρανοῖς ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν (ACD usw.) fehlt bei ℵBLSΔ, vielen min, it[3] cop. Ist er echt, so könnte sich die Weglassung aus dem Homoioteleuton V. 25 und 26 erklären. Eher aber dürfte er sich als eine, wenn auch nicht ganz wörtliche Entlehnung aus Mt 6, 15 begreifen. Cod M und eine Reihe von min haben noch Folgendes: *λέγω δὲ ὑμῖν· αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται* (aus Mt 7, 7f.).

[64]) Vgl. Jo 10, 23, wo näher die *στοὰ Σολομῶνος* genannt ist; auch Off 2, 1: *ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν*.

[65]) *ἤ*, nicht *καί* ist zu lesen; letzteres stammt aus Mt; Lk hat ebenfalls *ἤ*.

habe, und ausdrücklich melden Mt und Lk, der Herr sei mit Lehren beschäftigt gewesen, als die Fragenden an ihn herantraten.[66]) Mr' Bericht dürfte wieder genauer sein. Aber gerade der Umstand, daß Mr hier nichts vom Lehren sagt, zeigt, daß er bei *ταῦτα* nicht allein daran gedacht haben kann. Es handelt sich nach dem ganzen Zusammenhang darum, daß Jesus sich vor einer amtlichen Behörde in aller Form über sein gesamtes Verhalten verantworten soll. Das *ἤ* der zweiten Frage wird sich nicht so erklären, daß zuerst der Fall gesetzt wird, daß Jesus die Machtvollkommenheit, in welcher er handelt, als eine ihm einwohnende besitze, und darauf der Fall, daß, wenn dies nicht zutreffe, er seine Macht von anderswoher empfangen haben müsse.[67]) Dann hätte in der ersten der beiden als Doppelfrage verstandenen Fragen das Moment des Nichtempfangenhabens, der Selbständigkeit, irgendwie bezeichnet werden müssen. Vielmehr will das *ἤ*[68]) nur den Sinn der ersten Frage näher formulieren (vgl. V. 29 b). Sie wissen ja, daß er als Messias gelten will und behauptet, von Gott autorisiert zu sein und von keinem Menschen, weder von sich noch von anderen. Daß ihre eigentliche Meinung die ist, daß er vom Teufel seine Macht bekommen habe (3, 22 ff.), deuten sie hier natürlich nicht einmal an. Wenn Jesus, wie sie erwarten, sich ohne weiteres als von Gott gesandt und bevollmächtigt hinstellen wird, so wollen sie strikte Beweise für solchen Anspruch von ihm fordern, und dabei hoffen sie, ihn in unlösbare Schwierigkeiten zu verwickeln. Die Frage stellt sich als eine Ausgeburt jenes V. 18 betonten *ἐζήτουν* dar. Jesus schlägt sie siegreich zurück, indem er ihnen eine Doppelfrage mit Beziehung auf Johannes den Täufer vorlegt: „war sein Lebenswerk, die Taufe, vom Himmel oder von Menschen?" und vorausschickt, daß er die ihm gestellte Frage nur für den Fall beantworten werde, daß sie auf die seinige Antwort geben.[69]) Der Herr gibt damit aufs unmißverständlichste zu verstehen, daß ihr Urteil über die Johannes-Taufe unweigerlich ihr Urteil über seine Machtvollkommenheit bestimmen müsse. Das eine bedingt das andere. Das erkennen sie auch selbst ganz gut. Denn sie stellen sich das entsetzliche Dilemma vor, in welches sie durch die von Jesus aufgeworfene Frage gestellt werden. Erkennen sie des Täufers Werk als vom Himmel stammend an, so werden sie Jesu Vorwurf zu hören bekommen: warum habt ihr ihm nicht geglaubt? Hat er doch auch von Jesus Zeugnis abgelegt. Sagen sie aber, daß Johannes' Taufe menschlichen Ursprunges sei, so werden sie

[66]) Mt: *διδάσκοντι*, Lk: *διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαόν*.
[67]) So Hofm. zu Lk 20, 2.
[68]) So richtig A. Klosterm.: „das Oder der Selbstkorrektur". Vgl. AG 4, 7.
[69]) Das *κἀγώ* V. 29 stammt aus Mt und Lk.

das Volk zu fürchten haben,[70]) von dem Mr hinzufügt: „sie alle hielten nämlich dafür, daß Johannes wirklich ein Prophet war".[71]) So antworten sie, der Wahrheit zum Trotz, von ihrem Gewissen des Unglaubens bezichtigt, daß sie Jesu Frage nicht zu beantworten wissen —, eine Niederlage, wie sie schmählicher kaum gedacht werden kann.

7. Die frevelhaften Winzer (12, 1—12; vgl. Mt 21, 33—46; Lk 20, 9—19).

Was der Herr im vorigen Abschnitt durch Nichtbeantwortung der Frage, welche der Hohe Rat an ihn gerichtet, verschwiegen, das gibt er in dem folgenden Gleichnis auch blöden Augen deutlichst zu verstehen. Zugleich aber greift er darin seine Widersacher aufs schärfste an. Auf sie ist das Gleichnis gemünzt (V. 12), wie sie selber schließlich merken, an sie ist es auch gerichtet. Denn wenn es V. 1 heißt: „Er fing an, zu ihnen in Parabeln zu sprechen", so können unter den *αὐτοῖς* keine anderen als die vorher mit Jesu verhandelnden Mitglieder des Hohen Rates gemeint sein (11, 27). Der Plural *ἐν παραβολαῖς* aber deutet an, daß hier nur ein Beispiel mehrerer vom Herrn damals gesprochener Parabeln geboten wird (vgl. 3, 23; 4, 2; bei Mt findet sich bekanntlich an das Stück von der Machtvollkommenheit Jesu das Gleichnis von den zwei verschiedenen Söhnen des Weinbergbesitzers, und an das von den Winzern die Parabel vom hochzeitlichen Kleide angeschlossen). Denn daß der Plural *ἐν παραβολαῖς* darauf gehen sollte, daß V. 10f. ein zweites Gleichnis mit dem ersten, längeren, verknüpft ist, darf man nicht behaupten, einmal darum nicht, weil das neue Bild V. 10f. nicht von Jesus selber herrührt, sondern

---

[70]) V. 32 ist zu lesen *ἀλλὰ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων*; als Frage, = nein; sollen wir sagen: . .? Die Antwort darauf gibt Mr selbst: *ἐφοβοῦντο τὸν λαόν* (nicht *ὄχλον*, aus Mt). Bei Mt setzt sich die Rede der Gefragten fort: *φοβούμεθα τὸν λαόν*, dsgl. bei Lk: „das ganze Volk wird uns steinigen". — Erwähnung verdient noch die LA von D min[5] it[6] *τί εἴπωμεν* hinter *λέγοντες* V. 31. Für *ἀλλὰ εἴπωμεν* V. 32 hat Rec. *ἀλλ' ἐὰν εἴπ.* (so nur min und einige it).

[71]) Es ist zu lesen: *ἅπαντες* (nicht *πάντες*) *γὰρ εἶχον* (nicht mit D it: *ᾔδεισαν*) *τὸν Ἰωάννην, ὄντως ὅτι προφήτης ἦν* (nicht *ὅτι ὄντως* Rec.). Bei der Konstr. *ἔχειν τινὰ ὅτι* liegt ein Latinismus vor, habere, vgl. Blaß § 70, 2, S. 236 (übrigens wollte Blaß, Mr S. 77, später lieber *ᾔδεισαν* lesen, wozu auch *ὄντως* oder *ἀληθῶς* [so D] gut passe, vgl. Jo 7, 26; AG 12, 11). Das *ἦν* ist nicht plusquamperf. zu verstehen (gegen Blaß § 57, 6). Ein *ἐστίν* wäre nicht angebracht gewesen, da Jo sich nicht mehr am Leben befand. Das *ὄντως* gehört logisch natürlich zum Satze mit *ὅτι*, konnte aber (nach richtiger LA) vor *ὅτι* gestellt werden, weil auch das Subjekt des *ὅτι*-Satzes in Form eines Objektes vorausgenommen war (*τὸν Ἰωάννην*).

von ihm aus der Schrift entnommen ist, sodann weil Mr selbst den ganzen Abschnitt von V. 1—11 eine παραβολή nennt, V. 12. Das Gleichnis beginnt wie Jes. 5, 1, um dann doch selbständige Wege einzuschlagen. Bei dem fürsorglichen Eifer, den er für seinen Weinberg aufgewandt hat, darf der Besitzer von den Winzern, an die er ihn verpachtet [72]) hat, wohl erwarten, daß sie den ihm einzuhändigenden Anteil an der Frucht den zu rechter Zeit vom Herrn gesandten Knechten in aller Diensttreue mitgeben. Aber das geschieht nicht. Den ersten stäupen sie und schicken ihn leer weg. Den zweiten mißhandeln sie ärger: sie verwunden ihn am Kopf [73]) und schänden ihn; [74]) einen dritten töten sie gar. Eine weitere Steigerung ihrer Roheit und Frevelhaftigkeit erscheint kaum denkbar. Doch steigert sie sich in demselben Maße, als der Herr durch Sendung immer neuer Knechte zeigt, daß er noch nicht strafen, sondern vorerst Nachsicht üben will: sie handeln an ihnen ebenso wie an den ersten, indem sie die einen durchprügeln, die anderen töten. Aber ihre Nichtswürdigkeit erreicht ihren höchsten Grad, als sie den letzten Boten des Weinbergbesitzers, seinen einzigen Sohn, in roher Henkerlust und gemeiner Habsucht töten, nachdem sie ihn vorher aus dem Weinberge herausgeworfen, [75]) um

---

[72]) Zur Form ἐξέδετο statt ἐξέδοτο s. Blaß § 23, 3 (vgl. διεδίδετο AG 4, 35, παρεδίδετο 1 Kr 11,,23, ἀπέδετο Hb 12, 16 AC).

[73]) ℵBC bieten ἐκεφαλίωσαν, ein sonst nicht nachweisbares Wort, abzuleiten von κεφάλιον (demin.); die übrigen Hss haben ἐκεφαλαίωσαν (Ti[7] ACDN, „unc iell al omn[vid]: at vix satis attenderunt conlatores“, Ti[8]). Κεφαλαιοῦν heißt sonst immer: die Hauptsache anführen (κεφάλαιον die Hauptsache, aber nicht = Kopf als Körperteil). Es kann nach dem Zusammenhang das eine oder das andere Verb. nur heißen: in capite vulneraverunt (vg); k: decollaverunt; Schol. Caten.: κεφαλικὴν ζημίαν ἐπέθεντο ἤτοι θάνατον ἐπράξαντο. Ss läßt die Worte κἀκεῖνον ἐκεφ. bis ἀπέστειλεν (= 4b und 5a) ganz aus. S[1] (steinigten ihn und) צלפוהי, percusserunt, vulneraverunt (dasselbe vbm. 5, 5). Das λιθοβολήσαντες vor ἐκεφ. (Luther: sie zerwarfen ihm den Kopf mit Steinen), von ACN usw. S[1] S[3] geboten (auch Ti[7] Rec.), fehlt bei ℵBDLΔ it vg; es scheint aus Mt eingedrungen zu sein.

[74]) Es ist zu lesen ἠτίμασαν mit ℵBDLΔ (mit graphischen Verschiedenheiten), it vg (contumeliis affecerunt), nicht ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον (Rec).

[75]) Gewöhnlich wird das ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπ. vom Hinauswerfen des Leichnams verstanden (vgl. 15, 46 αὐτόν 2mal mit bezug auf den Leichnam Jesu; Lk 23, 53 einmal αὐτό, dann αὐτόν); aber überall wird ἐκβάλλειν τινά (ἔξω, ἐκ, ἀπό) vom Forttreiben einer Person gebraucht (5 40; Lk 8, 54 [l. v.]; Jo 2, 15; 6, 37; AG 7, 58; 9, 40; 13, 50; 16, 37; Gl 4, 30 = 1 Mo 21, 10; 3 Jo 10). Die Voranstellung des ἀπέκτειναν entspricht der Selbstaufforderung V. 7. Wenn der Sinn und Zusammenhang es mit sich bringt, kann bekanntlich ein Aor. plusquamperfektisch gefaßt werden, s. 6, 17 (= Mt 14, 3); Mt 26, 48. Auch wäre ῥίπτειν oder ἀπορρίπτειν das geeignetere Verb. für das gewaltsame Herausschleudern und Aufdenbodenwerfen (Mt 15, 30; 27, 5; Lk 4, 35; 17, 2; AG 27, 43; LXX 1 Mo 21, 15; 37, 20. 24; 2 Mo 1, 22 u. v. a.). Eher als vom Hinauswerfen des Leichnams des ermordeten

nicht den eingehegten Garten mit seinem Blut zu beflecken. Wie schmählich haben sie allemal und nun gar zuletzt das Vertrauen ihres Herrn getäuscht! Wie unnachahmlich wirkt, wie schauerlich und wie erschütternd wird beschrieben der Gegensatz: der Herr hat noch einen einzigen, geliebten Sohn,[76]) der soll sein letzter Gesandter sein; „meinen Sohn“, so denkt er, „werden sie scheuen“, — und jene sprechen, als sie ihn kommen sehen: „das ist der Erbe! Auf, läßt uns ihn töten (1 Mo 37, 20), und unser wird das Erbe sein!“ Dabei vergessen sie in ihrem Frevelmut ganz, daß ihr Herr bei aller Nachsicht doch sowohl ein gewaltiger und mächtiger, als auch ein gerechter Gebieter ist; und auf die von Jesus gestellte Frage: „Was wird der Herr des Weinbergs tun?“ kann keine andere Antwort erfolgen als diese: „Er wird kommen und wird die Winzer umbringen und den Weinberg anderen einhändigen.“ Ohne daß irgend etwas zur Ausdeutung der Parabel hinzugefügt wurde, fährt der Herr mit einer zweiten Frage fort, V. 10: *οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην,* diese Schriftstelle, *ἀνέγνωτε* (vgl. 2, 25), nämlich Ps 118, 22 u. 23? Aber diese Frage ist keine bloß rhetorische, stilistische, wie die V. 9a eine solche zu sein scheint; sondern wendet sich in lebhafter Attacke direkt an die vom Herrn bei der ganzen Parabel ins Auge gefaßten Hörer, und die Anknüpfung mit *οὐδέ* macht wahrscheinlich, daß auch die erste Frage an dieselben Hörer gerichtet ist, als ihr Urteil herausfordernd, so daß V. 9b nicht als Rede des Herrn, sondern als eine auf Grund unmittelbaren natürlich-sittlichen Empfindens geschehene Antwort aus dem Sinne oder vielmehr dem Munde der so Gefragten zu stehen kommt, worauf fortgefahren wird: und habt ihr nicht außerdem die Stimme der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift vernommen? Macht der Mr-Bericht hier den Eindruck einer Kürzung (vgl. Mt 21, 40f.), so scheint dagegen V. 5b eher eine Erweiterung vorzuliegen (vgl. Lk 20, 12). Jedenfalls reiht sich an die drei stufenweis geschehenen Sendungen je eines Knechts gar füglich die alle früheren überbietende des einzigen Sohnes. Vermutlich hat der Vf einem Mißverständnis der Leser wehren wollen, als ob nämlich der Weinbergbesitzer tatsächlich vor seinem Sohne nur drei einzelne Personen gesandt habe, während doch in Wirklichkeit der Boten sehr viele gewesen seien.[77])

Sohnes würde ich das *ἐξέβαλον αὐτόν* noch darauf deuten, daß die Winzer den Weinbergbesitzer fortgejagt hätten, als er Rechenschaft begehrte. Wir wissen, daß Mr die cas. obliq. von *αὐτός* sehr nachlässig bezieht.

[76]) Man interpungiere V. 6 nicht hinter *εἶχεν* (W-H); *ἕνα* gehört aufs engste zu *υἱόν; ἀγαπητόν* ist nähere Erläuterung des Begriffs (dient sonst für *μονογενής* 1, 11; 9, 7).

[77]) Bei Mt werden vor der Sendung des Sohnes zwei andere Sendungen erwähnt, beidemal eine solche von mehreren Knechten, an denen

Der Sinn der Parabel ist so deutlich und war es alsbald schon für die nächsten Hörer so sehr, daß sie erkannten, der Herr habe sie wider sie, nämlich die Mitglieder des Hohen Rates, geredet. Der Weinberg ist das von Gott aus den Völkern ausgesonderte und zum Heilsträger gemachte Volk Israel. Die Weingärtner, denen der Besitzer seinen Weinberg verpachtet, sind die in ein festes, gottgestiftetes Amt berufenen theokratischen Führer des Volkes: die Priester, die Ältesten, die Fürsten, in alter Zeit auch die Könige, jetzt vor allem die Glieder des Hohen Rates. Unabhängig von diesen *ἄρχοντες* des Volkes (Lk 23, 13. 20; Jo 3, 1; 7, 26. 48; 12, 42; AG 4, 8; 13, 27; 23, 5) waren je und je Propheten auf den Plan getreten, unmittelbar durch den nicht an Abstammung und ererbte Würde, an Volkswahl oder irgendwelche Institution sich bindenden Gottesgeist berufen, ein Mose, Elias, Jesaja, Jeremia, und zuletzt noch Johannes der Täufer (vgl. 9, 13), vor anderen *δοῦλοι* heißend, Jos 14, 7; Am 3, 7; Jer 7, 25; 25, 4; Sach 1, 6 u. a. Der jetzt zu ihnen Redende ist kein Knecht, sondern Sohn, der eine, geliebte Sohn Gottes. Jene wurden Gottes Knechte, indem er sie sandte. Dieser war Sohn, ehe er gesandt wurde, wenn die Taufe Jesu als Akt seiner Sendung gefaßt wird, oder wurde Sohn Gottes, indem er gesandt wurde, wenn sein einzigartiges Hineingeborenwerden in die Welt unter seiner Sendung verstanden wird. Jesus weissagt hier nicht seinen Jüngern, sondern seinen Widersachern ins Angesicht, daß sie ihn in frevelhaftem Trotz wider Gott und in schnöder Mißachtung ihres Berufs ums Leben bringen werden, stellt ihnen aber auch in Aussicht, 1) daß sie selber mit ihrem Leben dafür büßen werden, und 2) daß der Weinberg an andere Leute werde ausgegeben werden. Wie sich die letztere Weissagung erfüllen werde, bleibt unausgesprochen. Anderseits wird Ps 118, 22f. vom Herrn herbeigezogen, um unter dem dort vorliegenden Bilde eines von den Bauleuten zuerst verworfenen, dann aber durch wunderbares und mächtiges Walten Gottes zum Eckstein bestimmten Steines sein eigenes künftiges Geschick zu veranschaulichen. Der Herr deutet die Stelle des sei es wann immer und bei welcher Gelegenheit immer, vielleicht bei Einweihung des zweiten Tempels unter Seru-

---

sich die Winzer jedesmal in dreifach steigender Weise vergehen: *ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν* (V. 35; V. 36: *ὡσαύτως*). Man sieht aus den verschiedenen Relationen, daß es den Verfassern nicht in den Sinn kam, die Sendung im einzelnen auf bestimmte Perioden der israelitischen Geschichte oder auf einzelne prophetische Persönlichkeiten zu deuten. Nur dieses Zwiefache ist ihnen von Wichtigkeit: 1) daß wiederholte Botensendungen stattgefunden haben, und 2) daß die Weinberginhaber sich in steigender Frevelhaftigkeit an den Boten und damit an dem Herrn des Weinbergs vergangen haben.

babel verfaßten Psalms auf die Zeit der Heilsvollendung. Dann wird die gläubige Gemeinde so sprechen, wie hier geschrieben steht. Die mit der Leitung und Ausführung des Tempels Gottes, d. i. der dem Herrn geheiligten Gemeinde, Betrauten haben einen sonderlichen Stein — das kann hier nur Jesus selbst sein — als untauglich zum Bau beiseite geworfen. Aber Gott hat gerade ihn als tauglich erfunden, nicht bloß zum Bau überhaupt, wie irgendein anderes Glied seiner Gemeinde, sondern um als Eckstein, als Richtung gebender Grundstein und Träger eines ganz neuen Bauwerks zu dienen. Darin ist Christi als eines Sünders Verurteilung und Tötung einerseits (14, 64), aber auch anderseits seine durch Gottes Eingreifen geschehende, der Gemeinde wunderbar vorkommende Wiederlebendigmachung und Verklärung abgebildet. Die Urkirche hat die Stelle so verstanden, ohne Zweifel ganz im Sinne Jesu (AG 4, 11; 1 Pt 2, 7). Der wesentliche Sinn der Meinung Jesu, der Gedanke, daß der von ihnen preisgegebene Jesus trotz allem siegen werde, kann auch jenen Vertretern des höchsten Gerichtshofs Israels, welche vom Herrn als den Absichten Gottes völlig entgegengesetzt handelnd und seiner gerechten Rache verfallend hingestellt werden, nicht verborgen geblieben sein. Alles in allem war es kein Wunder, wenn sie hinfort ihn zu verhaften suchten, *κρατῆσαι*, als Vorstufe zum *ἀπολέσαι* (V. 12, vgl. 11, 18). Aber während sie sich diese Sache angelegen sein ließen (Imperf. *ἐζήτουν*), überkam sie die Furcht vor der Volksmenge: man beachte hier den Aor. *ἐφοβήθησαν* (11, 18: *ἐζήτουν*, dann aber *ἐφοβοῦντο αὐτόν*, sc. Jesum). Sie ließen also, obwohl jenes *ζητεῖν* weiter statthatte, von der Ausführung zunächst ab. Der mit *γάρ* sich anschließende Satz aber (V. 12b) kann, wenn man nicht unnatürliche und künstliche Gedankenverbindungen konstruieren will,[78])

---

[78]) So nimmt z. B. Meyer als das Subj. von *ἔγνωσαν* das Volk: hätte dieses nicht gemerkt, daß Jesus in bezug auf sie, die Pharisäer, die Parabel sagte, so hätten sie es wagen können, ihn fest zu nehmen; so aber durften sie es nicht wagen, sondern mußten sich vor dem Volke fürchten, welches in der Gefangennahme Jesu die Erfüllung der Parabel gesehen und sich für Jesum interessiert haben würde. Aber wie unbegreiflich erschiene es, daß die Widersacher Jesu aus jenem Grunde das Volk gefürchtet und von Jesu Verhaftung abgesehen haben sollten! Interesse für Jesum bekundete das Volk längst. Zu schweigen von der Härte des Subjektswechsels. Auch B. Weiß' (vgl. A. Klstm.) Auffassung: die Hierarchen hätten, indem sie die Beziehung der Parabel auf sich merkten, gefürchtet, durch Vergewaltigung Jesu dem Volke Anlaß zu geben, die Parabel auf sie zu deuten und sich so selbst als die dem Gericht verfallenen Winzer zu prostituieren, und den Herrn für diesmal gelassen, um dem Volke keinen Anlaß zu solchen Kombinationen zu geben, kann nicht zu Recht bestehen. Sollte das Volk erst durch eine etwaige Verhaftung des Herrn durch seine Widersacher gemerkt haben, daß der Herr sie im Gleichnis im Auge gehabt? Auch müßte der Evangelist das *ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* in jenem

nur V. 12a, nicht die Aussage *καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον* begründen sollen. Der Hauptgedanke bleibt ihr nachhaltiges Sinnen und Trachten danach, daß sie ihn gefangen nähmen. Es handelte sich für sie um Befriedigung persönlichen Rachegefühls. Waren sie eben in einer offiziellen Gesandtschaft an seiner Weisheit zuschanden geworden, so konnten sie es vielleicht anderweitig versuchen: dadurch, daß sie andere anstifteten, ihn in ihr Garn zu locken.

Davon erzählt uns das folgende Stück.

8. Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gotte geben, was Gottes ist (12, 12c—17; vgl. Mt 22, 15—22; Lk 20, 20—26).

Der Schlußsatz in V. 12: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον* gehört augenscheinlich aufs engste zu 13a. Denn zwar ließen jene Widersacher Jesum im Stich und gingen von ihm hinweg, aus Furcht vor dem Volk; aber nicht um zu ruhen, sondern um etwas Neues wider ihren Todfeind einzuleiten: sie sandten einige Pharisäer und Herodianer (s. z. 3, 6) zu ihm,[79] um ihn durch ein Wort, das er sagen, durch einen Ausspruch, den er tun würde, wie eine Jagdbeute zu fangen.[80] Sowohl *ἀγρεύσωσιν* als auch *λόγῳ* ist durch die Stellung pointiert: nicht ehrlich wollten sie zu Werke gehen, sondern listig, und er selbst sollte sich sein Verderben bereiten. Denn das *λόγῳ* zielt nicht etwa auf ihre eigenen verfänglichen Worte. Da zu diesen nicht bloß ihre Frage V. 14b, sondern auch die wohlberechnete umständliche Lobeserhebung V. 14a gehört, so wäre *λόγοις* das Angemessene gewesen (vgl. dagegen 11, 29). Richtig hat Lk den Gedanken wiedergegeben: *ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου,* um ihn bei seinem Worte fassen zu können. Seinem Tun gegenüber, seiner gesamten Lehrwirksamkeit, aber auch einzelnen kürzeren oder längeren Lehrausführungen Jesu gegenüber hatten sie nichts ausrichten können. Nun legen sie ihm eine Frage vor, welche eine Antwort ohne Hörner und Zähne heischt; und wie sie auch ausfallen werde, mit Ja oder Nein, auf jeden Fall meinen sie, werde er sich so verwickeln, daß sie aus seiner Antwort eine sichere Handhabe zur Anklage wider ihn schmieden könnten. Dagegen stellen sie sich als Leute, die zu Jesu als einer

---

Sinne, der wahrlich nicht nahe liegt, erklärt haben; endlich ist auch hier zu sagen, daß des Volkes Anhänglichkeit an Jesum längst da war vor jenen angeblich gefürchteten Kombinationen.

[79]) Lk: sie sandten *ἐγκαθέτους* (Angestiftete) *ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι.*

[80]) *ἀγρεύειν* nur hier im NT; B hat *παγιδεύσωσιν* (aus Mt).

göttlichen, also höchsten Lehrautorität völliges Vertrauen haben, und als Wahrheitsucher, deren Gewissen von einem schweren religiösen Problem bedrückt sei: er sei wahrhaftig und habe niemandes Vorteil im Auge (vgl. zu *οὐ μέλει σοι οὐδενός* Jo 10, 13; 12, 6; 1 Kr 9, 9; 1 Pt 5, 7), da er grundsätzlich nicht auf das Äußere der Menschen, ihren Stand und Rang, ihre Nationalität und derlei achte, wie Gott selbst,[81]) sondern der Wahrheit, d. i. dem Tatbestand entsprechend (vgl. V. 32; Lk 4, 25; 20, 21; 22, 59; AG 10, 34) den Weg Gottes,[82]) d. h. den von Gott gebotenen Weg, lehre. Er mache den schmalen Weg nicht breit, den breiten nicht schmal, den krummen nicht gerade, den geraden nicht krumm. So werde er auch in dieser sie bewegenden Sache mit seiner, d. h. mit der Gottes übereinstimmenden Meinung nicht zurückhalten: „ob es erlaubt sei, dem Kaiser Zins[83]) (Personalsteuer) zu entrichten oder nicht." „Sollen wir ihn geben oder nicht?" *δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν*; so formulieren sie noch einmal in schärfster Form ihr Anliegen. Man wird sich erinnern müssen, daß die Pharisäer als die nationalreligiöse Partei diese Frage ebenso scharf verneinten,[84]) wie die Herodianer als Freunde des mit dem kaiserlichen befreundeten Königshofes sie bejahten. Jesus „sieht" — denn *ἰδών*, nicht *εἰδώς*[85]) ist zu lesen, mit ℵ* D it^pler — ihre Heuchelei. Er fragt, warum sie ihn versuchen. Offenbar wollen sie ihn verderben. Um Belehrung, um ein seelsorgerliches Gutachten, um Beruhigung eines angefochtenen Gewissens ist es ihnen gar nicht zu tun; und auf ihre Lobeserhebungen gibt er seinerseits gar nichts. Er erkennt sie als gemeinste Schmeichelei. Sie müssen sich nun selbst durch ihr Tun, indem sie ihm auf Befehl[86]) einen Denar reichen, und durch ihre Aussage, indem sie das Bild und die Aufschrift als „des Kaisers" anerkennen, verstricken. Es bewährt sich an ihnen das Wort: wer anderen eine Grube gräbt,

---

[81]) 5 Mo 10, 17; 1 Sam 16, 7: Weish 6, 8; AG 10, 34; Gl 2, 6; Rm 2, 11; Eph 6, 9; Kl 3, 25.

[82]) *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ* ist geradezu = (die rechte, evt. christliche) Religion; vgl. AG 18, 25; 9, 2; 19, 9. 23; 24, 14. 22; Mt 7, 13f.; Ps 1, 1; Jer 21, 8; Did 1, 1ff.

[83]) D 124 2pe Ss S[1] (Syr auch Mt und Lk) k (capitularium) haben *ἐπικεφάλαιον*, Kopfgeld; Arist. Oec. 14; Cic. Att. 5, 16: imperata *ἐπικεφάλια* solvere non posse. Wahrscheinlich echt. Mt: *κῆνσον*, Lk; *φόρον*. *Τέλη* sind Zölle, Mt 17, 25; Rm 13, 7. S. Zahn zu Mt 22, 17.

[84]) Vgl. betreffend des religiösen Rigorismus Abod. zar. I, 8: „Man darf den Heiden nichts am Boden Befindliches verkaufen. Man darf ihnen im Lande Israel keine Häuser vermieten, gar nicht erst zu reden von Feldern." Die Heiden sollten sich nie als Eigentümer fühlen.

[85]) Mt *γνούς*, Mk *κατανοήσας*.

[86]) Mr fügt hinzu *ἵνα ἴδω*, oder, wie wahrscheinlich mit ℵCDA zu lesen ist, *εἰδῶ* (2, 10).

fällt selbst hinein. Denn Jesu Antwort: „Entrichtet [87]) dem Kaiser, was des Kaisers ist — daß er über euch herrscht, erkennt ihr doch an, indem ihr die mit seinem Bilde und Namenszuge versehene Münze im Handel und Wandel gebraucht: zieht also nur die Konsequenz daraus —, und Gotte, was Gottes ist," [88]) versetzt sie in außerordentliche und anhaltende Bewunderung seiner Person, [89]) so daß sie nichts dawider zu sagen wissen.

9. Die Auferstehungsfrage (12, 18—27; vgl. Mt 22, 23—33; Lk 20, 27—38).

Handelte es sich bei der vorigen Frage um ein immerhin an sich ernstes Problem, so betrifft der folgende Abschnitt einen fingierten kasuistischen Fall. Sadduzäer (ohne Artikel, vgl. *Φαρισαῖοι* 10, 2) tragen ihn Jesu vor, sie ausschließlich, nicht etwa mit Pharisäern verbunden, während unter den mit den Pharisäern geschlossen auftretenden Herodianern V. 13 vorwiegend Sadduzäer zu verstehen waren. Die im wirklichen Leben schwerlich oder nie in dieser Kraßheit vorkommende Geschichte scheint den Fragenden, welche leugnen, daß es eine Auferstehung gebe, [90]) doch wohlgeeignet, auf eine schon bei einer geringeren Anzahl, geschweige bei einer Siebenzahl von kinderlos verstorbenen Brüdern vorliegende unausbleibliche Schwierigkeit hinzuweisen, die denen erwachsen müsse, welche bekennen: ich glaube eine Auferstehung der Toten —: *τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή;* [91]) „wessen Weib wird sie sein?" Die Leviratsehe

---

[87]) Eine Folgerungspartikel fehlt, wie nachher auch V. 23 (vgl. dagegen Mt *οὖν*, Lk *τοίνυν*, bzw. Mt und Lk *οὖν*).

[88]) Vgl. Mart. Scill. (ed. Knopf 35): Donata dixit: honorem Caesari quasi Caesari; timorem autem Deo.

[89]) Wahrscheinlich ist das das Simpl. verstärkende Compos. *ἐξεθαύμαζον* zu lesen mit ℵB (vgl. b: vehementer mirabantur). Dieses Compos. ist selten, bei LXX nur Sir 27, 23; 43, 18 (al. 20); 4 Mkk 17, 17. Rec. bietet *ἐθαύμασαν*, aber das Imperf. wird auch von DL⊿ it^{pl} vg $S_s S^1$ (nicht S^3) bezeugt.

[90]) Vgl. AG 4, 1 f.; 23, 8 (Jos. b. j. 2, 8, 14; ant. 18, 1, 3. 4).

[91]) Eigentümlich sind hier (V. 23) die Erweiterungen in k und c; k: (et tertius simili modo et omnes septem; similiter [so ist zu lesen statt si mulier] mortua est et mulier sine filiis). Cui remanet mulier munda? Omnes enim septem illam habuerunt. In anastasim (!) cuius erit? c: (et mulier relicta est sine filiis). Cui enim manebit uxor munda? Septem enim illam habuerunt: et ipsa mortua est; in resurrectione autem cuius erit? S. Blaß, Mr S. 77 f., welcher meint, aber unnötigerweise, daß hier die Sätze cui ... munda? Omnes ... habuerunt an den Schluß gehören. Aber darin hat er recht, daß eine Bezugnahme auf 5 Mos 24, 1 ff. vorliegen wird, wonach eine geschiedene, danach von einem anderen geheiratete und durch dessen Tod ledig gewordene Frau nicht wieder von dem ersten Mann genommen werden darf *μετὰ τὸ μιανθῆναι αὐτήν, ὅτι βδέλυγμά ἐστιν ἐναντίον*

aber, welche als Ursache jener zu erwartenden Kuriosität zu gelten hat, ist ihnen von Mose schriftlich geboten (5 Mo 25, 5).[92]) Mit besonderer Geflissentlichkeit wird gerade in der Darstellung des Mr betont, daß keiner der sieben Brüder Samen hinterließ. Denn hätte die Frau nur einmal einen Sohn (so will das *σπέρμα* gefaßt sein) geboren, so wäre der Zweck der Ehe erreicht, und sie könnte als das Weib dessen gelten, dem dieses Kind zugerechnet wurde. Übrigens interpungiere man in V. 21 und 22 so: *ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα,*[93]) *καὶ ὁ τρίτος· ὡσαύτως καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα:* („der zweite) starb ... auch der dritte; desgleichen hinterließen auch die sieben (alle) keinen Samen".[94]) Die Antwort des Herrn ist zweiteilig. Denn der Herr begnügt sich nicht damit, ihnen zu zeigen, daß sie sich eine völlig verkehrte Beurteilung derjenigen Verhältnisse zuschulden kommen lassen, welche nach der Totenauferstehung eintreten werden, sondern beweist ihnen auch und zwar aus dem von ihnen angeführten Gesetzbuch Mosis, daß die Toten wirklich auferstehen. Denn ohne daß es ausdrücklich ausgesprochen war, mußte es auf den ersten Blick klar sein, daß die Sadduzäer mit jener Frage den Auferstehungsglauben lächerlich machen und ihre eigene Position, die Leugnung der Auferstehung, sicher stellen wollten. Es ist Mr eigentümlich, wenn es in der Antwort Jesu zu Anfang heißt: *οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε κτλ.* (V. 24). Man faßt für gewöhnlich das Ganze als Frage, und zwar meist so, daß das *διὰ τοῦτο* auf das *μὴ εἰδότες* vorausweise; vg: nonne ideo erratis, non scientes etc.?[95]) Aber diese Bezugnahme des *διὰ τοῦτο* auf ein nachfolgendes kausatives Partizipium ist hart, anstatt dessen man einen Satz mit *ὅτι* erwartet. Darum hat man *διὰ τοῦτο* auf das Vorausgehende, nämlich auf den von den Sadduzäern fingierten Fall zurückweisen lassen; so Bengel: (nonne) ipse sermo

---

κυρίου τοῦ θεοῦ σου. Man könnte ja auf die Frage der Sadduzäer antworten: dem ersten soll jenes Weib gehören; die Antwort muß aber lauten Nein, auf Grund der Reflexion auf 5 Mo 24, 1 ff.

[92]) Die Stelle wird ganz unabhängig von LXX und sehr frei, aber dem Sinne nach durchaus richtig zitiert. LXX: *ἐὰν δὲ κατοικῶσιν ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἀποθάνῃ εἷς αὐτῶν, σπέρμα* (בֵּן) *δὲ μὴ ᾖν αὐτῷ, οὐκ ἔσται ἡ γυνὴ τοῦ τεθνηκότος ἔξω ἀνδρὶ μὴ ἐγγίζοντι* (לְאִישׁ זָר)· *ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς* (יְבָמָהּ) *εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὴν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ συνοικήσει αὐτῇ* (יִבְּמָהּ. Mt: *ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδ. αὐτοῦ τ. γυναῖκα αὐτοῦ*).

[93]) Man lese *μὴ καταλιπὼν σπ.* mit ℵBCLΔ c; dagegen Rec Ti[7]: *καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἀφῆκεν σπ.* mit ACΔ usw. it[pl] S[1]S[3] (S[s] hat hier eine Lücke); desgl. ist V. 22 *καὶ ἔλαβον αὐτήν* zu Anfang zu streichen.

[94]) Vgl. Lk 20, 31; vgl. schon it i, wo freilich V. 21 ganz fehlt: similiter acceperunt eam septem et non reliquerunt semen; ferner X und min 28, wo *ὡσαύτως* zum folgenden gezogen wird. — Anstatt *ἐσχάτη* (Rec.) ist *ἔσχατον* zu lesen (vgl. 1 Kr 15, 8; — Lk: *ὕστερον καὶ ἡ γυνή*).

[95]) S[s] positiv: eben um deswegen irrt ihr, weil; auch Δ a c i k sah lassen *οὐ* aus.

vester prodit errorem vestrum? Daraus, daß die Sadduzäer jene Frage vorbringen, erhelle es, daß sie sich im Irrtum befinden mit ihrer Leugnung der Totenauferstehung (A. Klosterm.) oder „mit der Voraussetzung, unter welcher allein jene monströse Frage entstehen konnte und auf welche sie hauptsächlich ihre Verwerfung der Totenauferstehung stützen, daß nämlich das Leben der Auferstandenen (wenn es eins gebe) eine reine Fortsetzung des irdischen sein müsse“ (B. Weiß), und diese ihre irrige Voraussetzung komme daher, daß sie nicht wüßten, weder, was es um die Schrift noch was es um die Macht Gottes sei. Aber wie undurchsichtig wäre dieses Gedankengefüge! Wie anfechtbar ist jene Deutung des *διὰ τοῦτο*, statt dessen es etwa heißen müßte *ἐκ τούτου δῆλον ὅτι*, wie schleppend das *μὴ εἰδότες κτλ.*! Hofmann hat den ganzen Satz als Aussagesatz genommen und das *μὴ εἰδότες* nicht kausal gefaßt, sondern im Sinne eines begleitenden Umstandes des *πλανᾶσθε* verstanden: „das, was ihr mir vorgetragen habt, ist keineswegs der Grund eures Irrsals. Sie tun, als ob jenes Vorkommnis es ihnen unmöglich mache, eine Totenauferstehung zu glauben. Tatsächlich ist es ein ethischer Grund, der sich von selbst versteht und deshalb nicht ausgesprochen wird.“ „Irregehen in Sachen des Glaubens ist immerhin sündig.“ Aber so käme das *μὴ εἰδότες κτλ.* offenbar nicht zu seinem Recht. Man fasse daher *οὐ διὰ τοῦτο* als einen elliptischen Satz und ergänze etwa, entweder: (nicht um dieser Frage willen) seid ihr hergekommen, weil es nämlich euch im Ernst um eine Belehrung zu tun wäre, sondern ihr wollt mich in Verlegenheit setzen; der Herr würde dann also den Sadduzäern alsbald aufdecken, daß er sie durchschaut, — oder aber: nicht liegt um dieses von euch fingierten Falles willen ein Anlaß vor, jene Frage zu stellen oder gar die Totenauferstehung zu bezweifeln. Und diese letztere Ergänzung entspricht am besten dem Zusammenhang. Sie befinden sich in beiderlei Hinsicht auf dem Irrwege. Wenn sie jene Stelle aus dem Gesetzbuche Mosis in der Weise anwenden, daß sie ebendieselben irdischen Verhältnisse, mit denen die Menschen es auf Erden zu tun haben, für die jenseitige Welt voraussetzen, so verraten sie eine bedauernswerte Unkenntnis der Heiligen Schrift, und wenn sie meinen, es sei bei Annahme der Totenauferstehung völlig unmöglich, das Leben der Auferstandenen andersartig zu denken als das auf dieser Erde, eben weil die Totenauferstehung in ein leibliches Leben zurückführe, so verkennen sie die Macht Gottes. Die von den Toten Erstandenen sind, was das eheliche Leben betrifft, wie die Engel im Himmel. Zwar ist das *οἱ* hinter *ἄγγελοι* (AB usw. $S^s S^1$) mit ℵCD u. a. S^3, it, vg (angeli in caelis) zu streichen. Aber in der Tat gehört *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* keinenfalls zu *εἰσίν*, als sollte damit der künftige Aufenthaltsort der Auferstandenen angegeben werden. V. 25 hat es

lediglich mit der besonderen Frage der Sadduzäer zu tun gehabt (vgl. Zahn zu Mt 22, 29. 30). Aufs deutlichste markiert der Anfang des 26. Verses, daß der Herr nun erst zum Thema der Totenauferstehung überhaupt übergeht. Der Herr sagt nach Darstellung unseres Evangelisten nicht bloß etwa: betreffs der Totenauferstehung (Mt V. 31), sondern schärfer: *περὶ δὲ νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται.* Es handelt sich, nachdem eben die Frage nach dem Wie der Auferstehung der Toten in einer bestimmten Beziehung ihre Erledigung gefunden hat, nunmehr um die wichtigere nach dem Daß (vgl. Lk V. 37: *ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί*). Vgl. 1 Kr 15, 12ff.: *πῶς λέγουσιν, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;* 15, 35ff.: *ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται.* Hier beruft sich der Herr auf die Tatsache, daß die Fragenden doch ohne Zweifel in demselben Buche Mosis, aus dem sie jene Gesetzesstelle als mit dem Auferstehungsglauben unvereinbar herbeigezogen haben, den Abschnitt „beim Dornbusch“ (*ἐπὶ τοῦ βάτου*) gelesen haben werden (vgl. 2, 25; 12, 10; 11, 17), wie dort Gott zu Mose gesprochen habe: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“.[96]) Mose steht gegen Mose! Oder vielmehr: Mose zeugt für Mose (vgl. 10, 4 u. 6). Denn jene Gesetzesstelle hat es mit vergänglichen kosmischen Verhältnissen zu tun; hier aber redet der Heilsgott Israels, indem er sein eigenes unvergängliches Wesen so prädiziert, daß er sich nach bestimmten heilsgeschichtlichen Persönlichkeiten benennt. *Οὐκ ἔστιν (ὁ) ϑεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων,* fährt der Herr fort. Ist der Artikel vor *ϑεός* zu lesen, dann kann zwar übersetzt werden: der Gott von Toten ist nicht vorhanden, sondern nur der Gott von Lebendigen; *ὁ ϑεός* ist der eine, wirkliche und wahrhaftige Gott, außer dem es keinen gibt, und die Selbstbezeichnung *ὁ ϑεός* nach einem sterblichen Menschen wäre undenkbar. Bequemer aber wird dann *ϑεός* als Prädikat vor *νεκρῶν* ergänzt: der wahrhaftige Gott ist nicht Gott von Toten, sondern von Lebendigen. Möglich ist indes, daß der Artikel vor *ϑεός* spätere Zutat ist.[97]) Dann ist natürlich zu übersetzen: es gibt keinen Gott von Toten, sondern (nur einen solchen) von Lebendigen (so wahrscheinlich bei Mt). Der wesentliche Sinn ist auf alle Fälle derselbe. Jesus meint, daß Gott sich als Gott jener Männer, d. h. als Gott, der ihr Eigentum war, nur bekennen konnte,

---

[96]) 2 Mo 3, 6. Bekanntlich legten die Sadduzäer, wenn sie die prophetischen Schriften auch nicht verwarfen, doch viel mehr Gewicht auf die Thora. — Vgl. Sanh. 90b, 26, wo erzählt wird, wie die Sadduzäer den Rabban Gamliel (um 90) fragten: Woher läßt sich beweisen, daß der Heilige (gepriesen sei er!) die Toten wieder beleben wird? Er antwortete: aus der Thora und aus den Propheten und aus den Hagiographen: 5 Mo 31, 16; Jes 26, 19; Ho Li 7, 10. Ferner: 5 Mo 11, 9; 4, 4 (s. Zeitschrift Nathanael 1909, S. 72).

[97]) *ὁ ϑεός* ℵ A C usw. (bei Ti werden 12 Unzialen genannt; außerdem „al pler“); bloß *ϑεός* B D Δ usw. (Ti nennt 8; und al plus[20]).

wenn ihnen im vollen Sinne ζωή eignete oder in Aussicht stand. Leugnen sie, daß jene Patriarchen, als Gott sich nach ihnen benannte, im Leben standen, in einem wirklichen Leben, das einmal bei der Auferstehung seine völlige Ausgestaltung erfahren soll, so leugnen sie auch, daß es einen Gott gibt (vgl. Zahn zu Mt 22, 32f.). *Πολὺ πλανᾶσθε*, beschließt der Herr seine Zurechtweisung und Belehrung: ihr seid völlig im Irrtum!

10. Das allererste Gebot (12, 28—34a; vgl. Mt 22, 34—40).

Von dem Eindruck, den der Herr mit seiner Abfertigung der Sadduzäer hervorgerufen habe, erfahren wir nichts weiter, als daß „einer der Schriftgelehrten“ (vgl. V. 13: Pharisäer, V. 18: Sadduzäer), welcher sie hatte disputieren hören, d. h. nicht Jesum und die Sadduzäer bzw. Pharisäer, sondern seine Gegner allein (für Jesum wäre der Ausdruck *συνζητούντων* nicht angebracht; vgl. auch 9, 14), die Beobachtung machte, daß er ihnen trefflich geantwortet habe. Unserem Evangelisten liegt es vor allem an dem Inhalt dessen, was durch Jesus ein für allemal zur Entscheidung gebracht wird. Das sollen seine heidenchristlichen Leser sich merken,[98]) daß also, nachdem die israelitischen Führer sich ihres Berufs unwürdig gezeigt, die Leitung des göttlichen Gemeinwesens, der Kirche, nach Gottes Veranstaltung Heiden übergeben ist; ferner, daß die Zinszahlung an den Kaiser zu recht besteht; weiter, daß die Auferstehung der Toten einen Hauptartikel des christlichen Glaubens bildet, mit dem Gottesglauben unzertrennlich verbunden. So erzählt Mr auch nicht (vgl. Mt 22, 34f.), in welcher Absicht jener Mann an den Herrn herangetreten sei, sondern nur die Tatsache selbst: „er trat hin und fragte ihn: ein wie beschaffenes Gebot ist das, welches über alles hinausgeht?“[99]) Denn *ποία* ist nicht ohne weiteres = *τίς* zu nehmen und *πάντων* nicht einem *πασῶν* gleich zu setzen.[100]) Der Herr unterscheidet eine *ἐντολὴ πρώτη*[1]) und *δευτέρα*, faßt dieselben aber doch wieder zu einer

---

[98]) Dagegen fügt Mt 22, 33 den Satz hinzu: und die Volksmassen, als die das gehört hatten, entsetzten sich über seine Lehre (vgl. Mt 7, 28), und Lk 20, 39: da antworteten einige der Schriftgelehrten: Meister, du hast trefflich gesprochen. Lk erzählt die nun folgende Geschichte nicht. Er hatte schon ein ähnliches Stück 10, 25ff. berichtet. Man darf aber nicht sagen, daß beide Geschichten identisch seien.

[99]) Vgl. Zahn (zu Mt 22, 36: *ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ*): „Was für eine Art oder Inhalt muß ein Gebot haben, um im Gesetz eine bedeutende Stelle einzunehmen, d. h. wonach bemißt du die Wichtigkeit und die Verbindlichkeit der Gebote?“

[100]) Rec. *πρώτη πασῶν ἐντολή* mit M* u. v. a. (V. 28).

[1]) In V. 29 ist zu lesen: *ὅτι πρώτη ἐστίν*, nicht *πρ. πασῶν* (nur min)

Einheit zusammen, V. 31 b: *μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν*. Dabei will beachtet sein, daß das Gebot der Gottesliebe eingeleitet wird mit der Einschärfung der Einheit Gottes: „der Herr unser Gott ist einziger Herr“ (V. 29).[2]) Die Einzigkeit Gottes als Herrschers erfordert schlechthinige, ungeteilte Hingabe des Menschen an ihn, den Höchsten.[3]) Nicht so verhält es sich, daß hier eine dogmatische Wahrheit und eine ethische Mahnung (V. 30) ausgesprochen würde; sondern, indem es heißt: *ἄκουε Ἰσραήλ*, tritt auch der Satz von der Absolutheit und Einzigkeit Gottes unter den Gesichtspunkt einer *ἐντολή*. Aus dem *ἀκούειν* soll der Glaube fließen (Rm 10, 17: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*), und dieser Glaube ist, wenn rechter Art, ohne Liebe gar nicht denkbar. Bekanntlich zitiert Jesus mit 5 Mo 6, 4. 5 die ersten Worte des sogenannten Sch'ma, welches jeder fromme Israelit, ohne Zweifel schon zurzeit Jesu, des Morgens und Abends, betete. Nach Anführung von 5 Mo 6, 4 f. verweist er auf 3 Mo 19, 18. Das Bedeutsame bei der Antwort Jesu ist, daß er das Gebot der Nächstenliebe in weitester Allgemeinheit faßt, es aus 3 Mo 19, 18, wo es

---

oder *πάντων τῶν ἐντολῶν* (EFGH), auch nicht *πρώτη πάντων* (M* *πασῶν*) *ἐντολή* (ACKSˢS¹).

[2]) Ob LXX, mit welchen Mr in V. 29 ganz übereinstimmt (anders in V. 30), und die Israeliten zur Zeit Jesu dieses berühmte Wort dem genuinen alttestamentlichen Sinne entsprechend aufgefaßt haben, ist fraglich. Aber obige Übersetzung gibt jedenfalls die Auffassung des Evangelisten wieder; hebr.: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל י״ אֱ״ י״ אֶחָד Hofm. will auch bei Mr übersetzen: der Herr (*κύριος* sei Subj.) ist unser Gott, der Herr allein.

[3]) Vgl. folgende Übersicht (5 Mo 6, 5):

Textus masor.	LXX	Mt 22, 37	Mr 12, 30 (anders 33)	Lk 10, 27
a. וְאָהַבְתָּ אֵת־י״ אֱלֹהֶיךָ	*καὶ ἀγαπήσεις κν. τὸν θεόν σου*	a. desgl.	a. desgl.	a. desgl.
b. בְּכָל־לְבָבְךָ	*ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου*	b. *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου*	b. . . *καρδίας σου*	b. *ἐξ ὅλ. τῆς καρδίας σου*
c. וּבְכָל־נַפְשְׁךָ	*καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου*	c. *ἐν ὅλ. τ. ψυχῇ σου*	c. . . *ψυχῆς σου*	c. *ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου*
d. וּבְכָל־מְאֹדֶךָ	*κ. ἐξ ὅλ. τῆς δυνάμεώς σου*	d. *ἐν ὅλ. τ. διανοίᾳ σου*	d. . . *διανοίας σου*	d. *ἐν ὅλ. τ. ἰσχύϊ σου*
			e. . . *ἰσχύος σου*	e. *ἐν ὅλ. τ. διανοίᾳ σου.*

Aus dieser Tabelle sieht man, daß Mr und Lk 4 Stücke des menschlichen Innenlebens nennen (b c d e), womit man Gott lieben soll, der Grundtext, LXX und Mt nur drei; Mt, Mr, Lk haben richtig an erster Stelle *καρδία*, LXX ungenau *διάνοια*; an 2. Stelle haben alle richtig *ψυχή*, an 3. Mt unrichtig *διάνοια* (statt *δύναμις* u. ä.); Mr schließt ganz angemessen mit *ἰσχύς*, welches Lk an 3. Stelle bringt, um seinerseits mit *διάνοια* zu schließen, welches ihm von LXX her geläufig sein mochte und das er darum wohl nicht übergehen wollte, obwohl es nun nachschleppt. Mt hat genauer *ἐν* statt *ἐξ*, Lk einmal *ἐξ* und dreimal *ἐν*.

in einer Fülle verschiedenster Einzelgebote versteckt erscheint, heraushebt und mit dem auf die Einzigkeit Gottes gegründeten Gebot der Gottesliebe als eine *δευτέρα*,[4]) aber mit jener *πρώτῃ* eine Einheit bildende *ἐντολή* zusammenstellt. Denn von diesem Doppelgebot heißt es V. 31 b, daß kein anderes größer sei als dieses (1 Kr 13, 13). Der Schriftgelehrte bestätigt seinerseits die Antwort Jesu. Das *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ᾽ ἀληθείας εἶπας κτλ.* ist sehr verschieden verbunden und erklärt worden. Entweder 1) faßte man das *καλῶς* als Ausruf, hinter *διδάσκαλε* interpungierend (vg: bene, magister; in veritate etc.); oder 2) ließ es durch *ἐπ᾽ ἀληθείας* näher bestimmt werden: fürwahr, treffend hast du geredet (so z. B. Luther; A. Klosterm.); oder 3) man ließ umgekehrt *ἐπ᾽ ἀληθείας εἶπας* von *καλῶς* bestimmt sein (so z. B. B. Weiß): „treffend, o Meister, hast du in Wahrheit gesagt, daß" usw.; oder 4) man nahm beide Begriffe, *καλῶς* und *ἐπ᾽ ἀληθείας* als koordiniert: vortrefflich, Meister, (und) der Wahrheit gemäß (so z. B. Er. Klstm.); oder 5) man ließ *ἐπ᾽ ἀληθείας* in appositionellem Verhältnis zu *καλῶς* stehen, in erklärendem Sinn: „treffend, nämlich in Wahrheit" (so z. B. Fritzsche). Von diesen Auffassungen dürfte die zweite die Stellung gegen sich haben (anstatt: *ἐπ᾽ ἀληθ. καλῶς*); die dritte dies, daß, da das *καλῶς* über das *ἐπ᾽ ἀληθείας* gesetzt würde, letzteres von seiner Kraft wesentlich einbüßte, insofern der Umstand, daß der Herr der Wahrheit entsprechend geredet, stillschweigend vorausgesetzt würde (anstatt etwa: *ἐπ᾽ ἀληθ. καὶ καλῶς*); die vierte aber dies, daß eine Verbindungspartikel nicht fehlen dürfte; die fünfte endlich, daß die Ausdrucksweise hätte deutlicher sein müssen, etwa: *καλῶς, διδάσκαλε· ἐπ᾽ ἀλ. γάρ.* So wird man also der an erster Stelle genannten Auffassung zustimmen müssen: „schön,[5]) o Meister!" wozu sich von selbst leicht ein verbum dicendi ergänzt; — wenn man sich nicht, in der Erwägung, daß Mr sonst[6]) ausnahmslos die Anrede *διδάσκαλε* an erster Stelle zu bringen pflegt (4, 38; 9, 17. 38; 10, 17. 20. 35; 12, 14. 19), dazu entschließen will, das *καλῶς* zum Vorigen zu ziehen: „der Schriftgelehrte sagte ihm treffend". Dieses Urteil des Evangelisten beruhte dann auf der Wertschätzung, welche die Antwort bei Jesu fand: *νουνεχῶς ἀπεκρίθη* V. 34. Sowohl das *καλῶς* als auch *ὁ γραμματεύς* wäre bei dieser Ver-

---

[4]) Man lese in 31 a nicht das aus Mt stammende *ὁμοία*, sondern nur *αὕτη* (א B L Δ sah cop). Die Zeugen, welche *ὁμοία* haben, lesen das *αυτη* bald *αὕτη* (so Rec., E F G H u. v. a.), bald *αὐτῇ* (min, it, vg, Ss S[1] S[3]; D *ὁμ. ταύτῃ*, A* [?] *ὁμ. αὐτῆς*).

[5]) Vgl. 2 Sam 3, 13 (nach der dem Hebräischen entsprechenden LA *καλῶς· ἐγὼ κτλ.*); 1 Kö 2, 18 (*καλῶς· ἐγὼ λαλήσω*).

[6]) Aber auch die anderen Evangelisten; auch fast immer so *ῥαββί* (s. dagegen Mt 26, 25. 49) und *κύριε* (s. dagegen Mt 9, 28; 15, 27: *ναί, κύριε.* 15, 22: *ἐλέησόν με, κύριε.* 16, 22: *ἵλεως σοι, κύριε*).

bindung stark betont: daß der Mann, obwohl ein Schriftgelehrter, eine so treffliche, Jesum vollauf befriedigende Antwort gab, war auffällig. Der Schriftgelehrte begnügt sich aber nicht mit schlichter Anerkennung der Tatsache, daß Jesus der Wahrheit gemäß geredet habe, sondern wiederholt auch die Antwort Jesu,[7] so aber, daß er ihr eine selbständige Form gibt und sie bereichert, in der Voraussetzung, daß er damit den Sinn Jesu treffe: „Er ist[8] ein Einziger, und nicht gibt es einen anderen außer ihm, und ihn lieben aus ganzem Herzen und aus ganzer Einsicht und aus ganzer Kraft, und den Nächsten lieben wie sich selbst, ist mehr wert als alle Brandopfer und überhaupt alle[9] Opfer" (32b. 33). Wohl nicht ohne Absicht heißt es in dieser Darlegung des Schriftgelehrten statt *ψυχῆς* und *διανοίας: συνέσεως*. Er scheint, als einer, der sich wissenschaftliches Studium der Heil. Schrift angelegen sein läßt, geflissentlich betonen zu wollen, daß gerade auch die Einsicht, der Verstand, in den Dienst der Liebe Gottes zu treten habe. Denn ohne Zweifel tritt bei *σύνεσις* in stärkerem Maße als bei *διάνοια*, welches schlechthin das Denkvermögen bezeichnet, das Moment fruchtbarer und scharfer Intelligenz in den Vordergrund (vgl. Lk 2, 47; dazu das Verbum *συνιέναι* Mr 4, 12; 6, 52; 7, 14; 8, 17. 21). Jesus hat Gefallen an seiner von vernünftiger Überlegung[10] zeugenden Antwort und versichert ihm, daß er nicht fern sei[11] vom Reiche Gottes (34).[12] Aber freilich, zum Eintritt in das Reich Gottes ist er auch nicht geschickt. Dazu genügt nicht das Wissen davon, daß Gott Einer sei, und daß Liebe sein höchstes Gebot sei, genügt auch nicht das *νουνεχῶς ἀποκρίνεσθαι*. Der *νουνεχής* muß ein *πρακτικός* werden. Wie kann das geschehen? Wie kommt der Mensch, der doch sündig ist, dazu, den Willen Gottes, das Gebot der Liebe, zu erfüllen? Diese Fragen mußten im Herzen des Schriftgelehrten aufsteigen und ihn, wenn er aufrichtig war, zu Jesu nicht bloß als klugem und scharfsinnigem Schriftausleger führen, sondern mehr, — als dem Heiland, der selig macht. Es erhellt übrigens, wie die starke Betonung des

---

[7]) Das *ὅτι* ist nicht „denn" (so z. B. Luther); sollte die Aussage 32a begründet werden, so wäre *γάρ* die angemessene Partikel. Hofm. wollte *ὅτι* hier im Sinne von weil fassen und zwar als einen Vordersatz zu dem V. 33 beginnenden Nachsatz einleitend.

[8]) *θεός* hinter *ἐστιν* (Rec. mit D E F G H, it[e], manche vg-codd; D G u. a. *ὁ θεός*) ist zu streichen. Das Subj. ergänzt sich aus dem Vorigen.

[9]) *πάντων* geht dem Sinne nach auch auf *θυσιῶν*.

[10]) *νουνεχῶς*, nur hier LXX und NT; öfter bei Polyb.: 2, 13, 1 *χειρίζειν τι νουνεχῶς καὶ πρακτικῶς*, ebenso 5, 88, 2; *φρονίμως καὶ νουνεχῶς* 1, 82, 3. Zugrunde liegt das Adj. *νουνεχής* (ib. 27, 13, 1: *νουνεχὴς καὶ πρακτικός*).

[11]) Das *εἶ* fehlt bei א* u. [cb]L; א[ca] Δ stellen es hinter *βασιλείας*. Darum haben W.-H. es in Klammer gesetzt.

[12]) Bengel: Procul ergo sunt, qui *νοῦν*, intelligentiam, non habent. Si non procul es, intra; alias praestiterit procul fuisse.

Monotheismus und anderseits der Gottes- und Nächstenliebe sowie des Zusammenhanges dieser Liebe mit dem Glauben an den einen Gott und ihres überragenden Wertes gegenüber allem Zeremonialwesen gerade für die heidenchristlichen Leser des Ev von Bedeutung sein mußte.

Was die Persönlichkeit und das Auftreten des Schriftgelehrten betrifft, so hat man insofern zwischen unserem Bericht und der Paralleldarstellung bei Mt einen unversöhnlichen Widerspruch gefunden, als derselbe bei Mt als *πειράζων αὐτόν*, als ein Feind Jesu, erscheine, der ihn wie vordem die wegen Zinszahlung den Herrn Fragenden in arglistiger Absicht habe befragen wollen. Mit Unrecht. Denn zugegeben, daß dieses *πειράζων* dort von vornherein eine feindselige Absicht einschließt (vgl. dagegen Joh 6, 6; Off 2, 2), so ist doch sehr wohl denkbar, was August. de consensu evg. 2, 141 bemerkt, daß der Schriftgelehrte tentans accesserit, domini tamen responsione correctus est. Aber wer wird die Möglichkeit bestreiten, daß keine böswillige Versuchung vorgelegen habe, sondern eine Versuchung, wie Augustin sie nennt, cauta potius, indem der Schriftgelehrte einen, der ihm unbekannt oder doch nicht völlig bekannt war, genauer kennen lernen wollte? Augustin führt dabei Sir 19, 4 an: qui facile credit, levis corde est et minorabitur. Gewiß hätte Jesus einen arglistigen und heuchlerischen Widersacher scharf abgefertigt wie jene Frager nach der Steuerzahlung.

11. Christus Davids Sohn und Herr (12, 34b—37a; vgl. Mt 22, 41—46; Lk 20, 41—44).

Mit der Erklärung des Herrn, daß der Schriftgelehrte nicht fern sei vom Reiche Gottes, schließt der vorige Abschnitt. Dieser Mann hatte den Herrn nicht nur nicht in die Enge getrieben und bemeistert, sondern war im Gegenteil durch des Herrn Antwort zu anerkennender Bewunderung gedrängt worden. Was der Eindruck jenes freundlichen, seelsorgerlich zu fassenden Wortes Jesu auf den Fragesteller gewesen sei, hören wir nicht. Wenn aber der Evangelist fortfährt,[13]) daß hinfort niemand mehr ihn zu fragen

---

[13]) Seltsam Spitta, Streitfragen S. 152ff.: der ursprüngliche Zusammenhang des neuen Abschnittes, bei Mr und Mt gänzlich zerstört, sei am reinsten bei Lk bewahrt; die Frage nach der Davidssohnschaft hänge nämlich zusammen mit der Frage der Sadduzäer nach der Zugehörigkeit jenes Weibes, dem sieben Männer starben. Im zukünftigen Äon habe alles, was sich auf Kindererziehung und geschlechtliche Verschiedenheit bezieht, ein Ende, Lk 20, 36. Dort werde das durch seine Geburt gegebene Abhängigkeitsverhältnis von seinem Vater David, das Regiment des Messias, aufgehoben sein. Der Messias werde dann nicht mehr Sohn Davids, sondern wie alle Teilhaber des zukünftigen Äons ein *υἱὸς θεοῦ* sein. Die allge-

wagte, und wenn er darauf schildert — man beachte das Imperf. *ἔλεγεν* —, wie Jesus bei diesem allgemeinen Schweigen, auch seiner erbittertsten Gegner, als einer, der siegreich das Feld behalten, seinerseits das Wort genommen und im Tempel lehrend gesagt habe: *πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυείδ ἐστιν; κτλ.*, so ist klar, daß auch jener Schriftgelehrte zu den Schweigern gehört hat, und das *ἀποκριθείς* V. 35 (vgl. 9, 5) deutet vielleicht an, daß Jesus im folgenden gerade auch ihn treffen wollte. Jedenfalls sind die Schriftgelehrten, deren Behauptung, der Messias sei Sohn Davids, Jesus zur Debatte stellt, indem er fragt: *πῶς λέγουσιν* . ., *ὅτι κτλ.*, d. h.: wie besteht diese Behauptung zu recht? wie ist sie mit der folgenden Psalmstelle vereinbar?, als anwesend zu denken. Sie sollen nicht minder als das Volk hören, was Jesus hier zu bedenken gibt. Sie sollen sich, wenn sie können, verantworten, auf jeden Fall sich zum Nachdenken führen lassen. Daß Jesus selber hier irgendwelchen Zweifel an seiner Davidischen Abstammung und an seiner Messianität oder gar die Leugnung von beiden habe aussprechen wollen, sollte man nicht mehr behaupten. Er hatte sich jüngst beim Einzug in Jerusalem als den feiern lassen, der „das Reich unseres Vaters David" heraufführen werde, und der Blinde hatte kurz vorher ihn als Sohn Davids angeschrieen. Die ganze Geschichte Jesu würde mit einem Male unverständlich ohne jenen doppelten Anspruch. Es ist für Jesum auch nicht gleichgültig gewesen, ob der Messias aus Davids Geschlecht stammen solle oder nicht. Dann hätte er sich in Widerspruch gesetzt mit der Schrift, mit der Volksmeinung, mit der synagogalen Überlieferung. Aber Davids Sohn und Messias waren für seine israelitischen Zeitgenossen nicht bloß unzertrennliche, sondern auch identische Begriffe. Das ist für Jesus nicht genug. Wie reimt sich mit jener Behauptung der Schriftgelehrten die auffallende Tatsache, daß David selbst (*αὐτὸς Δ.*, Mr, Lk) im Heiligen Geist, also so, daß nicht er selbst, sondern der Geist Gottes seinen Gedanken und Worten Richtung, Inhalt und Ausdruck gab, jenes Psalmwort (110, 1) schreiben konnte, worin der Heilsgott Israels — dessen Einzigkeit und Absolutheit noch eben von jenem Schriftgelehrten anerkannt ist — dem Herrn Davids den Platz zu seiner Rechten zuweist, ihn also als ebenbürtigen Teilhaber seiner Machtstellung einsetzt, für die Zeit, da er seine Feinde unter [14]) seine Füße legen werde? Hier liege doch, so

meine *υἱότης θεοῦ* mache es möglich, daß der Messias Davids Herr sein könne, ohne daß dadurch eine Kollision mit dem Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Vater David entstünde. Gegen Spitta spricht schon: 1) daß er Lk 20, 37—40 ausscheiden muß; das ist gewaltsam; und 2) daß er die Gottessohnschaft Jesu erst in den jenseitigen Äon verlegt.

[14]) Es ist kaum *ὑποπόδιον* zu lesen mit LXX, Lk 20, 43; AG 2, 35, sondern *ὑποκάτω* (B D T^{d} [= evgst Sahid frgm], S^{s} S^{hr}).

meint Jesus, ein Problem vor, V. 37: „David selbst — hier wie V. 36 *αὐτὸς Δ.* bei Mr; nur *Δ.* Mt, Lk — nennt ihn einen Herrn,[15]) *καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός;*“ Denn so muß gelesen werden. Das *αὐτοῦ* steht also an betonter Stelle.[16]) Woher kommt es denn, worin liegt es begründet, daß der, welcher eine jahwegleiche Herrschaftsstellung innehaben, welcher Davids Herr sein soll, eben dieses David Sohn ist, oder — so können wir den Sinn gemäß V. 35 umschreiben —: daß die Schriftgelehrten ihn Davids Sohn und nur so nennen? Die Antwort wird wieder nicht gegeben. Aber die Antwort mußte lauten: zu dieser Beschränkung fehlt jeder Grund! Denn sonst würde der Messias nicht *κύριος* heißen. Anderseits mußte sich die weitere Frage erheben, wie denn beides zu vereinen sei: das Prädikat *κύριος* und die Bezeichnung Sohn Davids. Die Lösung dieses Rätsels liegt in der Gottessohnschaft Jesu Christi. Als solcher steht er vor ihnen, aber annoch als der „von einem Weibe Geborene und unter das Gesetz Getane“, der nach kurzer Frist leiden und gekreuzigt werden wird. Aber das Bild wird sich wandeln: er wird durch seine Auferstehung und Himmelfahrt zur *κυριότης* erhoben werden (AG 2, 32—36).

12. Warnung vor dem Gebaren der Schriftgelehrten (12, 37 b—40; vgl. Mt 23, 6. 7; Lk 11, 43; 20, 46. 47).

Das Rätsel, welches der Herr aufgab, war von denen, an die es sich mittelbar richtete, den Schriftkundigen, nicht gelöst. Der Evangelist teilt aber weder die Lösung mit noch beschreibt er den Eindruck, welchen jene unbeantwortet gebliebene Frage auf sie gemacht habe (vgl. dagegen 14, 1). Dagegen unterläßt er nicht, hervorzuheben, daß „die[17]) zahlreiche Volksmasse“ ihm gern zugehört habe (vgl. 6, 20). Die Menge wird sich also der allewege schlagfertigen Rede Jesu und der kläglichen Niederlage seiner Widersacher gefreut haben. Während nun die Volksmasse an seinen Lippen hing, und während er mit Lehren beschäftigt war — das besagen die vor *ἔλεγεν* zu setzenden Worte: *ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* (ℵ B L Δ e k S[8]) —, warnte er seine Zuhörer — diese sind der *ὄχλος* V. 37; Lk 20, 45; nach Mt 23, 1: der *ὄχλος* und Jesu

---

[15]) Die ganze Erörterung wäre sinnlos, wenn Jesus nicht voraussetzte, daß die, die seine Worte zunächst angehen, also die Schriftgelehrten, den Psalm für messianisch hielten. Vgl. Billerbeck, d. 110. Ps. in d. altrabbin. Lit. in „Nathanael“, 1910, Heft 1 u. 2.

[16]) So mit B L und T[d] (Δ k *ἐστὶν αὐτοῦ υἱός*), nicht *υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν* (Rec. ℵ A, Mt). Andere anders.

[17]) Daß das *ὁ* ausgelassen wurde (ℵ D), erklärt sich leichter als seine Hinzufügung

Jünger — vor den Schriftgelehrten um ihres überall sich vordrängenden Gebarens, ihrer Habsucht, ihrer Heuchelei willen, unter Hinweis auf das gerade ihnen drohende Gericht: „Hütet euch (*βλέπετε ἀπὸ*, vgl. 8, 15) vor den Schriftgelehrten, die da lieben, in langen Gewändern[18]) einherzugehen, und Grüße — *ἀσπασμούς* wird von *θελόντων* regiert — auf den Märkten und die ersten Sitzplätze in den Synagogen und die ersten Tischplätze bei den Gastmählern". Und wie wenig sind sie es wert! Denn sie, die, zumal bei festlichen Mahlzeiten, die gefeiertsten Personen sind, fressen doch die Häuser der Witwen und „wenden lange Gebete vor" (so Luther). Witwen bedürfen am meisten liebevoller Fürsorge und hilfreichen Beistandes, sie erfreuen sich besonderen Schutzes Gottes (Jk 1, 27; 2 Mo 22, 22; 5 Mo 10, 18; 14, 29; 16, 11. 14; 24, 17 ff. u. a.). Statt dessen verfallen sie in das Beispiel ihrer Väter, über welche schon die atl Propheten sich ereifern, und welchen sie das Gericht Gottes androhen, weil sie die Witwen bedrücken (Jes 1, 17. 23; 10, 2; Jer 7, 6; Hs 22, 7; Sach 7, 10; Mal 3, 5 u. a.; 5 Mo 27, 19 f.), und wenn sie lange Gebete hersagen, so tun sie es „unter Vorwand", d. h. unter dem beabsichtigten Schein, als handelte es sich um wirkliche Gebete. Wäre der Sinn, daß sie es um Lohn übernehmen, Fürbitte für die Witwen vor Gott zu tun, so hätte der Ausdruck bestimmter lauten müssen, etwa *ὑπὲρ αὐτῶν*. Mit *οἱ κατεσθίοντες* einen neuen Satz zu beginnen, zu dem dann *οὗτοι κτλ.* das Prädikat bildete, empfiehlt sich nicht. Der Sinn erfordert durchaus, daß die angedrohte Strafe auch mit auf V. 38 u. 39 bezogen werde. V. 40 b beginnt also ein neuer Satz (vgl. Lk 20, 47). Der Konstruktionswechsel 40 a (*τῶν θελόντων . . ., οἱ κατεσθίοντες*) erklärt sich aus dem begreiflichen Bestreben, die beiden Momente der Witwenberaubung und der religiösen Heuchelei besonders stark zu betonen und zu dem Glänzenwollen in Gegensatz zu stellen. „Diese Leute werden um so mehr Gericht empfahen" (V. 40 b), die nämlich, welche sich berufsmäßig mit der Schrift befassen und doch so arg sündigen. Ihr Beruf wird sie nicht nur nicht vor Strafe schützen, sondern im Gegenteil um so ärgere Strafe erleiden lassen (vgl. Lk 12, 47 f.).

Wie das Stück vorher, das von der Davidsohnschaft handelte, den Eindruck machte, daß der Schriftsteller einen ihm vorliegenden Stoff gekürzt habe, so auch dieses. Die der Warnung vor den Schriftgelehrten vorausgehenden Worte: *ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν*

[18]) Ss hat hier und Lk 20, 46 *στοαῖς* für *στολαῖς* gelesen: in Säulenhallen; Lk 20, 46 auch Scur (wäre uns Scur für Mr erhalten, würde auch in der Mr-Stelle ohne Zweifel dieselbe Verwechslung vorliegen). — Gemeint sind hier natürlich nicht die Tallith-Mäntel mit den Zizith, sondern lange Talliths, Talare, wie sie Vornehme trugen (s. Lichtenstein z. St., welcher jedoch irrt, wenn er in erster Linie an die langen weißen Talare der römischen Edlen denkt; vgl. 1 Mo 41, 42; 1 Mkk 6, 15; Lk 15, 22).

besagen ja unzweideutig, daß die mitgeteilten Worte nur als Bruchstücke einer längeren Lehrrede angesehen werden wollen. Der Konstruktionswechsel V. 40a mag sich auch daraus erklären, daß der Evangelist die V. 40 ausgedrückten Gedanken aus einem ihm in bestimmter Form vorliegenden Stoff herübernahm.[19]) Andererseits wird auch hier Rücksichtnahme auf seine heidenchristlichen Leser nicht zu verkennen sein. Der Hinweis auf unlautere, mit Habsucht verbundene Verkündigung des Ev und eigennützige Verwaltung von Gemeindeämtern begegnet uns früh (1 Th 2, 5ff.; 1 Tim 3, 3. 8; 1 Pt 5, 3 u. v. a.).

13. Die reichliche Gabe der Witwe (12, 41—44; vgl. Lk 21, 1—4).

Wie kontrastiert nun das, was der Herr an der Witwe sieht und den Jüngern zu bedenken gibt, mit dem eben beschriebenen verabscheuenswerten Verhalten der Schriftgelehrten! Der Herr befindet sich nicht lehrend sonst wo im Tempel, sondern wir finden ihn, wie er sich gegenüber dem „Schatzkasten“ [20]) hingesetzt hat,

---

[19]) Mt 23, 14 Rec. ist nicht echt. Daher kann also unser Vers nicht stammen.

[20]) Über *γαζοφυλάκιον*, im NT außer hier und Lk 21, 1 noch Jo 8, 20 (syr. בית גזא), sollte einmal eine gründliche Erörterung geliefert werden. Die Kommentare bieten vielfach nicht sorgfältig genug durchgearbeitetes Material. Im AT und Apocr. bedeutet es den Ort, da Schätze aufbewahrt werden, Schatzkammern (auch Esth 3, 9, wo LXX גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ = Schätze des Königs ungenau mit *γαζοφυλάκιον τοῦ βασ.* übersetzen; sonst vgl. 2 Kö 23, 11; Esr 10, 6; Neh 10, 38f.; 13, 4f. für לִשְׁכָּה Kammer, Zelle; Neh 3, 30; 12, 44 [plur.]; 13, 8. 9 [plur.] für נִשְׁכָּה = לִשְׁכָּה; außerdem 1 Mkk 3, 28; 14, 49; 2 Mkk 3, 6. 24. 28. 40; 4, 42; 5, 18). Bei Jos. b. j. 5, 5, 2 fin. (bei der Beschreibung des Tempels) heißt es: *αἱ στοαὶ . . . ἔνδον ἐστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων*, im Weibervorhof. Er wird darunter nichts anderes verstanden haben als b. j. 6, 6, 2, wo er bei der Schilderung der Tempelverbrennung durch die Römer schreibt: *ἔκαιον δὲ καὶ τὰ γαζοφυλάκια, ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος, ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες καὶ ἄλλα κειμήλια, συνελόντι δ' εἰπεῖν, πᾶς ὁ Ἰουδαίων σεσώρευτο πλοῦτος, ἀνασκευασαμένων ἐκεῖ τοὺς οἴκους τῶν εὐπόρων*, — also Schatzkammern (wahrscheinlich: die Reichen hatten während der Belagerung ihren beweglichen Hausrat in die Schatzgewahrsame des Tempels geflüchtet; s. Hofm. Lukas S. 492). Im Singul. gebraucht Joseph. *γαζοφ.* nur ant. 19, 6, 1: Agrippa I hängt die ihm vom Kaiser Caius geschenkte goldene Kette auf: *τῶν ἱερῶν ἐντὸς ἀνεκρέμασε περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφ., ἵν' ᾖ δεῖγμα καὶ τοῦ τὰ μεγάλα δύνασθαί ποτε πεσεῖν καὶ τοῦ τὸν θεὸν ἐγείρειν τὰ πεπτωκότα.* In der Mischna Schek. 6, 5; Jom. f. 55, 2 ist die Rede von „13 Opferstöcken im Heiligtum“, wegen ihrer trompetenähnlichen Gestalt שׁוֹפָרוֹת genannt, mit Inschriften, die ihre besondere Bestimmung angaben: 1) neue Sekel, 2) alte Sekel, 3) Turteltauben usw. (s. Lightf., hor. hebr. 536). Gewöhnlich identifiziert man nun, und wohl mit Recht, das *γαζοφ.*, in welches die Witwe ihre zwei Scherflein warf, mit einem dieser Opferstöcke. Es braucht

und beobachtet, wie die Volksmenge Kupfergeld[21]) in denselben hineinwarf. Das hineingeworfene Geld bestand aus freiwilligen, für den Tempelbau und kultische Zwecke gespendeten Gaben. Während nun viele Reiche viel hineinwarfen (Imperf.), kam eine einzelne Witwe[22]) und warf zwei *λεπτά* hinein, welche, wie der Evangelist seinen römischen Lesern erklärt, zusammen einen *quadrans*[23]) ausmachen. Der Herr kann nicht umhin, infolgedessen seine Jünger herbeizurufen und sie auf den gewaltigen Gegensatz aufmerksam zu machen, welcher zwischen den Reichen und ihr, der armen Witwe, statthabe: die anderen „alle haben aus ihrem Überflusse hineingeworfen, diese aber aus ihrem Mangelhaben, ihrer Mittellosigkeit;[24]) alles was sie überhaupt hatte, hat sie hineingeworfen, ihr ganzes Vermögen" (V. 44).[25]) Denn man wird gut tun, hinter *ὑστερ-*

---

aber darum, weil Mr und Lk von *τὸ γαζοφ.* sprechen, nicht angenommen zu werden, daß ein großer Kasten 13 trompetenförmige Öffnungen zum Hineinwerfen der Geldstücke enthalten habe. Der Artikel könnte sich, nach bekanntem Sprachgebrauch, wohl erklären aus dem Gesichtspunkt, daß es sich um den bestimmten, nämlich den dort, wo Jesus die Einwerfenden beobachtete, stehenden Schatzkasten handelte. Anderseits kann der Satz Jo 8, 20: *ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ* natürlicherweise, d. h. wenn man nicht das *ἐν* mit ad, apud wiedergeben will, nur von einem jedermann zugänglichen Aufenthaltsraum, etwa einer Halle, verstanden werden (s. Zahn z. d. St., S. 399, der die Benennung daraus erklärt, daß der Raum irgendwie mit einem dort stehenden *γαζοφ.* zusammenhänge). Andere wie Swete denken bei *τὸ γαζοφ.* (Jo 8, 20 und an unserer Stelle) an einen Opferstock im Weibervorhof; aber es fragt sich doch sehr, ob Jos. a. a. O. an Opferstöcke gedacht hat. Auch O. Holtzmann (ntl Ztgsch. § 18, 4, S. 153) bringt unsere Stelle mit den von Jos. a. a. O. genannten Schatzkammern in Verbindung, scheint aber doch anzunehmen, daß *τὸ γαζ.* eine einzelne Schatzkammer sei. Nicht minder lehnt Hofm. (zu Lk 21, 1; S. 491 f.) in unserer Geschichte die Bedeutung Opferstock ab; *βάλλειν εἰς τὸ γαζ.* solle heißen: „zur" Schatzkammer steuern: das *εἰς* sei das der Bestimmung (Hofm. verweist auf Jo 12, 6: *τὰ βαλλόμενα,* sc. *εἰς τὸ γλωσσόκομον,* vgl. Plut. Cic. 29, und deutet auch Lk 21, 4 *ἔβαλον εἰς τὰ δῶρα* so, doch mit Unrecht. Die lokale Bedeutung liegt auch hier vor).

[21]) Zu *χαλκός* vgl. 6, 8: die Bedeutung Kupfergeld ist hier nicht aufzugeben.

[22]) *πτωχή* fehlt hier in D 2pe it[7] arm (bei Lk *πενιχρά*). Es konnte leichter eingesetzt, als ausgelassen werden. Der Leser soll zunächst nur hören, daß eine Witwe kam. Der Herr erst erkennt sie als arm und als solche, die alles, was sie hatte, opferte.

[23]) *λεπτόν,* die kleinste Geldmünze, absolut nur hier so gebraucht; zu ergänzen ist *νόμισμα.* Poll. Onom. 9, 92. Vgl. Plut. Cic. 29: *τὸ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος κουαδράντην ἐκάλουν.* Ein quadrans (Mt 5, 26) = 3 unciae = $^{3}/_{12}$ as; ein *λεπτόν* also $^{1}/_{8}$ as = 1 Pf. Die hebr. Bezeichnung war פְּרוּטָה, Bab. mez. fol. 44, 2: Prutah est octona pars assarii italici. Assarius est vicesima quarta pars denarii argentei. Hier. Kidd. f. 58, 9: duae prutae sunt quadrans. S. Lightf., hor. hbr. 638 f.

[24]) Lk hat *ὑστέρημα*, „das, was sie unter ihrem Bedarf besaß" (Hofm.; vgl. 2 Kr 8, 13 f.; Phl 4, 12); Mr das abstrakte *ὑστέρησις*, das Zurückbleiben hinter dem, was man gebraucht, das Mangelleiden (Phl 4, 11; Hiob 30, 3 Aq.).

[25]) So *βίος* Lk 8, 43; 15, 12. 30. Oft bei Klassik. (z. B. Hesiod. op.

ησεως αὐτῆς zu interpungieren und mit *πάντα* einen neuen Satz beginnen zu lassen (vgl. Hofm. zu Lk 21, 4). Die Witwe hätte so leicht einen Heller zurückbehalten können (vgl. Bengel). Sie allein hat wirklich ein Opfer gebracht. Denn die Reichen haben ja das, was sie gaben, einem Überschuß entnommen, den sie für sich selbst gar nicht gebrauchten. Der Sinn des dort geschehenden Gabenspendens sollte der sein, daß der Gebende seine Hingabe an den Gott, der den Tempel zur sichtbaren Stätte seiner Gnadengegenwart gemacht, durch seine Gabe zum Ausdruck brächte. Das konnte nur geschehen, wenn das Geben aus einem auf Gott gerichteten, in völliger Liebe auf des Ewigen Ehre bedachten Herzen heraus geschah, oder wenn der Geber sich's wirklich etwas kosten ließ. Das war bei der Witwe im Vollmaß, bei den Reichen gar nicht der Fall.[26]

14. Das Ende (Kap. 13; vgl. Mt 24; Lk 21, 5ff.).

Alles was wir von 11, 20 an gelesen haben, scheint sich an einem und demselben Tage, also am Dienstage nach dem Sonntag des Palmeneinzugs ereignet zu haben, alles sich auch im Tempel, d. h. innerhalb des gewaltigen aus vielen einzelnen Abteilungen, Höfen, Hallen, bestehenden Bauwerks bald an dieser, bald an jener Stelle zugetragen zu haben. Nunmehr hören wir, daß Jesus aus dem Tempel herausgeht (13, 1). Es wird Abend gewesen sein. Denn aus V. 3 erkennt man, daß die Wanderung Jesu mit seinen Jüngern ins Kidrontal hinab- und auf der anderen Seite den Ölberg hinangegangen sein muß (vgl. 11, 19). Noch beim Herausschreiten aus dem Tempel, vielleicht innerhalb des sogenannten Vorhofs der Heiden, lenkt einer seiner Jünger die Aufmerksamkeit des Meisters auf die Stärke, Größe und Pracht der Steine und der einzelnen auf dem weiten Tempelplatz stehenden Bauten: *ποταποὶ*[27] *λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί*! Es versteht sich, daß dieser Ausruf der

---

32. 41; Thuc. 1, 5; Xen. Oec. 6, 11). Cyr. Alex. zu Lk 21, 4: *ὅπερ ἐξ ἐράνου μόλις καὶ ἱδρῶτος εὐτελὲς συνήγαγεν.*

[26]) Vgl. Bengel: (die Witwe hat mehr eingelegt) non modo proportione geometrica, sed animo, quem spectabat dominus. Si dives aliquis omnes suas facultates contulisset, factum extrinsecus fuisset maius, quatenus facilius iterum acquiruntur nummi duo quam multi; sed animum tamen pauperculae non vicisset. — Daß die Götter sich bei Frommen mit geringeren Opfern begnügen, wußten natürlich auch die Heiden, vgl. Eur. frgm. 940; Xen. mem. 1, 3, 3; Hes. op. 336 u. a. Das knickrige Verhalten gegen göttliche Wohltaten geißelt z. B. Fab. Aesop. 156 (ed. Flor.).

[27]) *ποταπός* nur hier bei Mr, = *ποῖος*, im späten Griech., eigentlich *ποδαπός* (so auch an unserer Stelle D): aus welchem Lande gebürtig, wie *ἀλλοδαπός*, *ἡμεδαπός* (einheimisch); vgl. Mt 8, 27; Lk 1, 29; 7, 39; 1 Jo 3, 1; 2 P 3, 11; Herm. mand. 8, 3; s. Blaß § 50, 6.

Verwunderung nicht durch irgend etwas Besonderes veranlaßt zu werden brauchte. Wenn wir aber berücksichtigen, daß unser Evangelist der Geschichte vom Witwenscherflein ein scharfes Gerichtswort Jesu über die Schriftgelehrten vorausgehen läßt (12, 40), und daß nach Mt' ausführlicherer Berichterstattung die Strafrede Jesu, aus welcher jenes einzelne Gerichtswort entnommen ist, mit der Weissagung geschlossen hat, ihnen werde ihr Haus, d. i. der Tempel, *ἔρημος*, im Stande der Verödung, liegen bleiben, nachdem es nämlich zerstört worden, und zwar solange er selbst nicht werde von ihnen gesehen werden; er werde sich aber seinem Volke wiederzeigen und werde von ihnen begrüßt werden, entsprechend seinem vor einigen Tagen geschehenen festlichen Einzug in Jerusalem: so werden wir vermuten dürfen, daß diese Worte Jesu in den Herzen seiner Jünger noch nachhallten, und daß deren schauerlicher Inhalt ihnen mit der augensichtlichen Beschaffenheit des gesamten Bauwerks und seiner Teile in schwer zu vereinigendem Widerspruch zu stehen schienen. Wer der eine Fragende gewesen sei, erhellt nicht. Vielleicht aber wird es doch Petrus gewesen sein. Der Herr erwidert [28]) ihm, daß bestimmt jedweder bei einer Zerstörung vorerst noch auf einem anderen gelassener Stein werde ausgebrochen werden,[29]) wie sehr auch der auf den gewaltigen Bauwerken ruhende Blick des Fragestellers die Überzeugung wecken und stärken möge, sie seien unzerstörbar. Denn das *βλέπεις* ist nicht fragend, sondern als Aussage zu fassen: Du siehst diese großen Gebäude.[30]) Wohl. Aber . . . Jene Frage des „Einen aus dem Kreise der Jünger" und die Antwort Jesu darauf ist nur die Vorstufe zu einer weiteren Frage, welche 4 Jünger, Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, für sich besonders, von den anderen getrennt (*κατ' ἰδίαν*), an den Herrn richten (V. 4), und einer darauf erfolgenden längeren Antwort Jesu, V. 5—37. Wie zu Anfang der öffentlichen Lehrwirksamkeit Jesu (1, 16—20), so läßt Mr auch zum Schluß derselben

---

[28]) Das *ἀποκριθείς* vor (A K Δ usw.) oder nach (Rec., E F G usw.) *ὁ Ἰησοῦς* ist Zusatz (om ℵ B L usw.).

[29]) Das *ὧδε* nach *ἀφεθῇ* (ℵ B D usw.; c e k in [isto] templo) ist wohl aus Mt 24, 2 eingedrungen. Hinter *καταλυθῇ* haben D und alle it außer l q Cypr. test. 1, 15 (ed. Hartel p. 49, 15) den Zusatz: *καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν*, et post triduum alius excitabitur (resurget; al. al.; c: resuscitabo illud nach 14, 58) sine manibus. Blaß billigt diese LA (Mr S. 79); das *ἄνευ χειρῶν* (dagegen Mr 14, 58 *ἀχειροποίητον*) stamme aus Dan 2, 34; vgl. 45. Bei *ἄλλος* sei nicht *ναός*, sondern *λίθος* zu ergänzen (Cypr. zwar aliud, sc. templum, aber it teils aliud, teils alius, sc. lapis); dieser „andere Stein" sei klärlich Christus selbst, und das „nach drei Tagen" gehe auf die Auferstehung. Aber wie erwünscht mußte es den Lesern sein, nicht bloß bei Jo (2, 20 f.), sondern auch bei den Synoptikern irgendein Wort zu finden, das den Aussagen der falschen Zeugen zugrunde lag! Die Auslassung 13, 2 wäre schwer erklärlich.

[30]) Ss hat: vide hoc aedificium!

jene beiden zuerst berufenen Brüderpaare aus Galiläa auftreten. Damals hörten sie die Predigt: „die Zeit ist erfüllt, und das Königreich Gottes ist nahe herbeigekommen“. Von der Zukunft dieses Reiches handelt auch der vorliegende Abschnitt. Jesus sitzt, indem er gefragt wird, auch wohl noch, indem er darauf antwortet, hingelehnt an den Ölberg, gegenüber dem Tempel (V. 3 a), dessen Marmorsteine und Goldesschmuck von der Abendsonne wunderbar beleuchtet werden mochten. Zwei Stücke sind es, über welche jene Jünger Jesu Antwort begehren: 1) wann dies, d. h. also die Zerstörung des Tempels, sein werde, und 2) was das Zeichen dafür sein werde, wann dieses, und zwar dieses alles — das *πάντα*[31]) tritt betont an den Schluß — sich vollenden werde und vollenden solle. Ohne Zweifel haben die Jünger die Zerstörung des Tempels mit dem Weltende und dem schließlichen Kommen des Reiches Gottes aufs engste verbunden geschaut. Der Leser bekommt den Eindruck, als ob das *πάντα* ein den Sinn der Frage verdeutlichender Zusatz des Evangelisten sei, welcher dem Mißverständnis wehren sollte, als ob die Jünger ausschließlich die Zerstörung des Tempels, nicht aber auch andere damit in Zusammenhang stehende Ereignisse, im Auge gehabt hätten.[32])

Die Antwort des Herrn, welche sich nicht ängstlich an die beiden Fragen der 4 Jünger bindet, sondern ihre selbständigen Wege geht, von manchen Mahnungen und praktischen Weisungen unterbrochen, stillschweigend auch hier und da irrige Voraussetzungen der Jünger zurechtstellend, namentlich die, daß die Zerstörung des Tempels mit dem *ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα* zusammenfalle, gliedert sich in drei Teile: V. 5—13, V. 14—27, V. 28—37, deren erster eine allgemeine Charakterisierung der Zeit bis zum Ende hin enthält, deren zweiter sodann eine Schilderung der Endzeit und des Endes selbst gibt, deren dritter endlich vorwiegend parakletische Weisungen darbietet, wie sich die Jünger auf das Ende schicken sollen.

1. Die Zeit bis zum Ende: *βλέπετε!* V. 5—13.

Wenn die Frage der Jünger nach dem Wann der Zerstörung des Tempels und nach dem Zeichen des Endes aller Dinge möglicherweise sittlich wertloser Neugier entsprungen war, so gestaltet Jesus

---

[31]) *πάντα* fehlt bei ⊿, einigen min, k, Ss (wie Lk 21, 7). Die meisten Zeugen fassen *ταῦτα* und *πάντα* zusammen, bald *ταῦτα πάντα*, bald *π. τ.*; wahrscheinlich aber ist *ταῦτα συντελεσθήσεται πάντα* zu lesen (mit ℵ B L).

[32]) Recht deutlich ist das *ταῦτα πάντα* nicht. Es scheint auf weitere eschatalogische Ausführungen Jesu hinzudeuten, die bei unseren Evangelisten nicht zu lesen sind, vgl. dagegen Mt 23, 34 ff.

selber seine Weissagungsrede so, daß sie vor allem gewissenschärfend wirken soll. Denn zunächst stellt er in Aussicht, daß viele auf Grund seines Namens kommen und sagen werden: ich bin es, nämlich Christus, und zwar mit dem Erfolge, daß sie viele auf den Irrweg führen werden (V. 6). Nicht das ist der Sinn, daß sie sich für den wiederkehrenden Jesus ausgeben, sondern daß sie unter Berufung auf den Namen „Christus", der, weil er auch ein Name Jesu ist, von Jesus *ὄνομά μου* genannt wird, auftreten werden. Also viele Pseudomessiasse werden mit Glück auftauchen. Sie aber, die Jünger, sollen sich überhaupt von niemandem (V. 5), darum auch nicht von diesen falschen Christi, verführen lassen. — Eine zweite Mahnung geht dahin, daß sie sich, wenn sie von Kriegen und auch nur von Kriegsgerüchten hören, nicht außer Fassung bringen lassen (V. 7). Krieg und Kriegsgeschrei muß geschehen; es kann gar nicht anders zugehen. Aber daß das Ende selbst dadurch als unmittelbar gegeben oder bevorstehend gezeichnet würde, trifft keineswegs zu. Denn wenn sich Völker widereinander und Königreiche widereinander erheben werden, wenn hier und da, also in örtlicher Beschränktheit Erdbeben auftreten, wenn Hungersnöte ausbrechen und Erschütterungen[33]) (Schrecknisse) erfolgen werden, so ist darin der Anfang, das will sagen: nur erst der Anfang jener schweren und schmerzlichen, d. h. für die Jünger Erschütterung und Pein mit sich bringenden Nöte zu sehen, aus welchen die Frucht eines neuen Weltzustandes herausgeboren werden wird. Inzwischen aber haben die Jünger ihren Zeugenberuf auszurichten, das Evangelium zu verkündigen. Das sollen sie nicht vergessen. „*Βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς*, achtet aber ihr eurerseits während jener Zeit der Verführungen und der Wehen auf euch selbst.[34]) Man wird euch Gerichtsversammlungen, zunächst jüdischen, überantworten, daß sie über euch aburteilen, und wird euch in Synagogen führen und dort an euch die Strafe körperlicher Züchtigung vollstrecken (AG 5, 40; 22, 19). Auch vor weltliche Fürsten und vor Könige werdet ihr gestellt werden um meinetwillen, darum weil ihr meine Jünger, meine Zeugen seid, ihnen zum Zeugnis, so daß sowohl jene jüdischen Volksgenossen als auch diese vornehmen Heiden bei der von ihnen ausgeübten Verfolgung ein Zeugnis über mich zu hören bekommen" (V. 9). Man würde nichts vermissen, sondern vielmehr die Rede glatter dahinfließen sehen, wenn sich nun V. 11 un-

---

[33]) Das *καὶ ταραχαί* der Rec. (Mt *καὶ σεισμοί*) ist wahrscheinlich echt (A X Γ Π usw. q sah S[1]S[2] Orig.); *ταρ.* nur hier im NT (und Jo 5, 4 Rec.).

[34]) *βλέπετε ἑαυτούς*, ein in der sonstigen Gräzität kaum nachzuweisender Gebrauch des *βλέπειν*; vgl. aber 2 Jo 8; s. auch Berliner Griech. Urkd. Nr. 1079 v. 4. Aug. 41 n. Chr., Papyrusbrief: *βλέπε σα(= σαυ)τόν*. Δ hat *αὐτούς*, ℵ* läßt es aus. Bei D, einigen min, 2[pe] it[4] fehlt der ganze Satz *βλ. . . . ἑαυτ.* k: . . . initium parturitionis; haec videte; deinde (*εἶτα* auch D i n) vos . . . tradent.

mittelbar anschlösse. Der 10. Vers steht wie in Parenthese dazwischen: „und in alle Völker hinein muß zuvörderst das Evangelium verkündigt werden". Mit diesem Satz soll die eben beschriebene Situation der Jünger, ihr Vorgerichtgestelltwerden vor Juden, vor Fürsten und Könige und das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* begreiflich gemacht und näher beleuchtet werden. Der Beruf der Jünger wird es ja sein, das Evangelium zu predigen (3, 14: *κηρύσσειν;* 6, 12: *ἐκήρυξαν*). Das *πρῶτον* (V. 10) aber, obwohl anscheinend zunächst auf *δαρήσεσθε* und *σταθήσεσθε* bezüglich, geht zweifellos schon deswegen nicht darauf, weil sich dann ein Ungedanke ergäbe, sondern auf *τὸ τέλος*. Die Jünger sollen sich darauf gefaßt machen, daß sie überall bei ihrer Evangelisationsarbeit unter den Völkern, die geschehen sein muß, ehe das Ende eintritt, auf feindlichen Widerstand stoßen werden, der ihnen Gewalt antun wird. Aber sie sollen sich auch nicht vorher darüber Sorge machen, was sie in solch schwieriger Lage vor den Gerichtsversammlungen ihrer Volksgenossen, vor Fürsten und Königen der Heiden reden sollen.[35]) Was ihnen in jener Stunde gegeben werden wird, das sollen sie reden. Sind sie es doch nicht selbst, welche da reden, sondern „der Heilige Geist" (1, 8; 3, 29; 12, 36). Dabei wird es vorkommen, daß ein Bruder den anderen zum Tode überantworten wird und ein Vater sein Kind, ja daß Kinder feindlich wider ihre Eltern auftreten und sie töten werden (V. 11. 12), und sie selbst, die Jünger, werden von allen gehaßt sein um seines Namens willen (V. 13). Trotz des Personenwechsels wird V. 13 sich aufs engste an V. 12 anschließen, da so erst das *διὰ τὸ ὄνομά μου* auch mit auf V. 12 bezogen werden kann, eine Mitbeziehung. die sich darum empfiehlt, weil sonst unausgesprochen bliebe, warum jene unnatürlichen Feindschaftsausbrüche innerhalb einer Familie erfolgen werden. In jener Zeit der Drangsal gilt es auszuhalten. Nur der, welcher *εἰς τέλος*, d. h. nach dem Zusammenhang zunächst bis zur Dahinopferung des leiblichen Lebens — *τέλος* kann hier ja nicht im Gegensatz zur *ἀρχὴ ὠδίνων* V. 9 gemeint sein —, Standhaftigkeit gezeigt haben wird, wird gerettet werden. Sein leiblicher Tod wird für ihn kein Sterben im eigentlichen Sinne bedeuten (vgl. 8, 35). Aber anderseits ergibt sich aus dem weiteren Zusammenhang, daß die Jüngerschaft Jesu auch von einem anderen Ende weiß (V. 4. 7), von dem Ende der gegenwärtigen Weltentwicklung, und dieses Ende bringt eine *σωτηρία* für die Gemeinde (V. 26f.).

---

[35]) Rec. (auch Ti[7]) hat hinter *λαλήσητε* V. 11a noch *μηδὲ μελετᾶτε* (mit A X *Γ Δ Π* u. a. S[1]S[3]; andere Zeugen haben das *μηδὲ μελ.* oder *προμελετᾶτε* vor *λαλήσητε*), welches wahrscheinlich aus Lk 21, 14 geflossen ist (*μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι*). Das vbm. *μελετᾶν* (AG 4, 25; 1 Tm 4, 15) steht an unserer Stelle im Sinne von einüben, wie die Redner ihre zu haltenden Reden vorher deklamatorisch einübten; vgl. z. B. Plat. Gorg. 448d, Phaedr. 228b, Dem. 1129 (= 46, 1).

Der Abschnitt V. 9—13 (viel freier gestaltet bei Lk 21, 12—17) entspricht außer V. 10 im wesentlichen den Versen der Aussendungsrede 17—22 bei Mt 10. Sie stehen aber wahrscheinlich bei Mr an der richtigen Stelle (s. Zahn, Mt S. 652, Anm. 1).

2. Die Endzeit und das Ende: V. 14—27.

Bis dahin hatte der Herr wesentlich die Frage nach dem *πότε* der Jünger im Auge gehabt, freilich so, daß er vorwiegend negative Momente hervorhob: *οὔπω τὸ τέλος* V. 7, und die Jünger warnte, sich von falschen Christi nicht verführen und durch Verfolgungen sich vom Glauben nicht abbringen zu lassen. Positiv war eigentlich nur dies eine und zwar mehr parenthetisch geltend gemacht worden, daß zuvörderst allen Völkern das Ev öffentlich verkündigt worden sein müsse (V. 10). Von der Endzeit selbst hatte der Herr noch nicht geredet, nur von einer *ἀρχὴ ὠδίνων* V. 8. Nunmehr folgen Weissagungen betreffs des Endes selbst und der dasselbe unmittelbar einleitenden Katastrophen, der *ὠδῖνες*. Man verkennt den Zusammenhang, wenn man glaubt, daß V. 14 ff. die Zerstörung Jerusalems beschrieben werde. Ohne besonders erwähnt zu sein, war sie schon mit in dem, was V. 7 f. von Kriegen, von feindseligen Erhebungen der Völker und Königreiche widereinander, von lokal begrenzten Erschütterungen und Hungersnöten gesagt war, eingeschlossen. Es wollen wohl unterschieden sein die allgemeinen, die ganze Weltzeit durchziehenden und den Bekennern des Glaubens das Festhalten ihres Christenstandes schwer machenden *σημεῖα* von den die Endzeit selbst ausfüllenden und das Ende unmittelbar heraufführenden Ereignissen. Eben davon handelt der Herr V. 14 ff. Denn „das Scheusal der Verödung, Verwüstung" — nicht Zerstörung —, welches die Jünger einmal als eine männliche Person stehen sehen werden an einem Orte, wo es nicht sein soll, hat, wie aus der vom Herrn hier herbeigezogenen, nach Voraussetzung sowohl des Herrn als auch des Evangelisten — denn dieser hätte sonst den Zusatz *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* weggelassen — den Hörern bzw. Lesern der Rede Jesu in einer Schrift zugänglichen Weissagung des Propheten Daniel erhellt (Dan 9, 27), eine Zerstörung Jerusalems hinter sich und rechnet mit dem Bestehen des Tempels als einer Kultusstätte, wo dem wahrhaftigen und einigen Gotte Anbetung geschieht. Jenes *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* fand seine erstmalige Erfüllung dadurch, daß Antiochus ein Bild des olympischen Zeus auf dem Brandopferaltar des jerusalemischen Tempels aufrichten ließ. Es versteht sich, daß der Herr an diese längst vergangene Entweihung des Heiligtums nicht denken konnte, sondern an eine der Zukunfts-

geschichte seiner Gemeinde angehörige Entheiligung, welche eine Stätte profanieren und darum aller wahren Anbeter berauben werde, die nach Gottes Willen dazu dienen sollte, die Bekenner der wahren Religion zu sammeln. Und zwar liegt in dem zweifellos zu lesenden maskulinischen *ἑστηκότα* die Andeutung, daß es sich nicht etwa bloß um ein Götzenbild, sondern um eine von einer männlichen Person ausgehende Profanation handeln wird, die als *βδέλυγμα*, d. h. als ein dem wahren Gott feindlich entgegentretender Abgott, für sich Anbetung fordern werde. Vgl. 2 Th 2, 3 ff. Die Weissagung setzt ohne Zweifel voraus, daß diese Entweihung im jüdischen Lande, darum auch sicher, daß sie in Jerusalem, der von alters her von Gott erwählten Zentralstätte seiner Kultgemeinde, statthaben werde. Denn der Herr befiehlt, daß dann, wann sie, die Jünger, jenen abgöttischen Greuelmenschen sehen werden, die im jüdischen Lande Wohnenden, natürlich die Gläubigen, auf die Berge fliehen sollen. Es wird also eine Zeit kommen, da die Jünger Jesu darum, weil sie jene Person nicht anbeten werden, in gefährlichster Weise werden verfolgt werden; aber es wird auch eine Flucht, eine Rettung möglich sein (vgl. 1 Mo 19, 17 ff.). Nur ist die größte Eile nötig und die Preisgabe dessen, was für das irdische Wohlbefinden nötig erscheint, dringend erforderlich: der, welcher sich gerade auf dem platten Dach seines Hauses befindet, soll nicht erst herabsteigen, um irgend etwas, etwa Geld oder Speise oder Waffen, aus seinem Hause zu holen, und der, welcher sich aufs Ackerfeld begeben hat und dort arbeitet, soll sich nicht erst dahin zurückbegeben, wo er seinen Mantel hingelegt hat, dessen er sich behufs bequemerer Ausrichtung seiner Feldarbeit entledigt hatte. In peinlichster Lage werden sich in jenen Tagen die Schwangeren und die ihre Kindlein säugenden Frauen befinden; über sie ruft der Herr ein klagendes, Teilnahme bekundendes Wehe aus (V. 17; vgl. Lk 23, 29; Hos 9, 14). Beten sollen die Jünger außerdem — und wenn der Herr sie beten heißt, so versteht es sich von selbst, daß ihre Bitte nicht unerhört bleiben wird —, daß sie,[36]) diese Tage, nicht in der kalten, stürmischen und regnerischen Jahreszeit eintreten mögen (V. 18). Denn jene Tage werden eine Drangsal sein, wie sie in solcher Art von Anfang der Schöpfung an, welche Gott geschaffen hat, bis jetzt nicht dagewesen ist und nimmermehr sein wird. „Kein Fleisch", auch die Gläubigen nicht, würde gerettet, wenn der Herr nicht „die" Tage — der Artikel im Sinne von *ἐκείνας*, welches auch eine ganze Reihe von Textzeugen bieten — verkürzt hätte, nämlich in seinem ewigen Ratschluß; aber diese Kürzung ist geschehen „um der Auserwählten willen, welche er

---

[36]) Lies *γένωνται* mit D it[5] vg Aug; Rec.: *γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν* aus Mt; ℵ*ca B arm bloß *γένηται* (so Ti, W-H). Die Nichterwähnung des Sabbaths (vgl. dagegen Mt; auch L it[3]) ist für Mr charakteristisch, s. o. Einl. S. 25.

auserwählt hat". Wie zu *κτίσεως* hinzutritt: *ἣν ἔκτισεν ὁ θεός*, so hier zu *ἐκλεκτούς*: *οὓς ἐξελέξατο*. Über dieselbe Schöpfung, welche Gott ins Dasein gerufen hat, läßt er jene entsetzliche Drangsal kommen; aber auch um eben der Auserwählten willen, welche der Herr aus der großen Menge derer, welche unter diesen Drangsalen ihren Glauben verleugnen und darum verloren gehen werden — darauf geht das *οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ* —, auserwählt hat,[37]) hat er jene Drangsalszeit verkürzt. Die Gefahr des Abfalls wird für die Christusgläubigen in jenen Tagen, da der abgöttische Greuel seine Macht entfalten wird, um so größer sein, als gerade dann Stimmen laut werden, der Messias sei hier, sei da, ähnlich wie in der der Zerstörung Jerusalems vorausgehenden Zeit (V. 6). „Glaubet solchen Stimmen nicht!" Tatsächlich werden ja[38]) nicht bloß falsche Christi auftreten, sondern auch falsche Propheten. Die Stimme jenes *τὶς* in V. 21 ist die eines solchen *ψευδοπροφήτης*. Die falschen Propheten werden also durch ihr Wort die Sache der falschen Messiasse fördern. Und beide werden Zeichen tun, die geeignet erscheinen, sie zu legitimieren, und Wunderwerke, welche die Kraft haben, die Augen der Leute zu verblenden, „um, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten vom rechten Weg weg und in die Irre zu führen (*ἀποπλανᾶν* im NT nur noch 1 Tm 6, 10). Ihr aber sehet zu! Ich habe euch alles vorausgesagt" (V. 22. 23).

Die folgende mit *ἀλλά* eingeleitete Gedankengruppe betrifft nun das Ende selbst (V. 24ff.). Im Gegensatz zu jenem widergöttlichen Wesen und Treiben auf Erden wird in jenen Tagen nach jener Trübsal vom Himmel herab ein göttlicher Machtbeweis nach dem anderen gegeben werden: die Sonne wird sich verfinstern, der Mond nicht mehr scheinen, die Sterne werden vom Himmel fallen, und die in den Himmeln vorhandenen Kräfte werden erschüttert werden — bei *δυνάμεις* mag an Regen, Hagel, Schnee und derlei gedacht sein —, und dann werden sie den Menschensohn sehen in den Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit. Das eine ist die Basis für das andere. Wenn die natürlichen Lichtquellen erlöschen und es finster wird auf Erden, wird die Ankunft des Menschensohnes mit um so wirkungsvollerem Glanz umgeben sein. Und seine Macht ist gewaltiger als die, welche sich gegen seine Gläubigen verführend und verfolgend erhoben hat (vgl. 8, 38). Für diese ist nun die Stunde des *σωθῆναι* (V. 13. 20) gekommen. Das geschieht durch Mithilfe der Engel. Die wird der kommende Menschensohn entsenden und durch sie „die Auserwählten von den

[37]) Zu *ἐκλεκτός* vgl. V. 27; Mt 22, 14; Lk 18, 7; Rm 8, 33; Kl 3, 12; Tit 1, 1; 2 Tm 2, 10; 1 P 1, 1; Off 17, 14; zu *ἐκλέγεσθαι* 1 Kr 1, 27 f.; Eph 1, 4 u. a.

[38]) *γάρ* ist gut, *δέ*, das auch weniger paßt, dürftig (nur א C) bezeugt.

vier Winden vom äußersten Ende der Erde bis zum äußersten Ende des Himmels herbei- und zusammenführen“ [39]) (V. 27). Sie waren zerstreut und werden vereint werden; sie waren fern vom Menschensohn und werden zu ihm gebracht werden. Das Nähere, zumal die Frage, ob und in welcher etwaigen Stufenfolge die Auferstehung hier ihre Stelle habe, bleibt völlig außer Betracht.

3. Paraklетische Weisungen: merket auf! wachet! (V. 28—36).

Als wiese er auf einen vor ihnen stehenden bestimmten Feigenbaum hin, fährt der Herr fort mit der Mahnung, sie, die Jünger sollten an demselben das Gleichnis verstehen lernen, um welches es ihm jetzt zu tun ist. Wie sie dann, wann des Feigenbaumes Zweig [40]) weich wird und Blätter treibt,[41]) erkennen,[42]) daß der Sommer nahe ist: so sollen sie auch erkennen, daß, wenn sie sehen, daß dies geschieht, *ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις*, wahrscheinlich „er“, der Menschensohn.[43]) Aber was ist unter *ταῦτα* zu verstehen? Ohne Zweifel dasselbe, was in dem folgenden Verse mit *ταῦτα πάντα* gemeint ist. Feierlich versichert der Herr, daß „dies Geschlecht [44]) nicht vergehen werde, bis daß dies alles geschehen

[39]) Die Bedenken, welche Blaß (Mr S. 81) äußert: vernünftig und alttestl. sei nur beidemal *γῆς* oder beidemal *οὐρανοῦ*, während es in unserem Text einmal *γῆς*, das andere Mal *οὐρανοῦ* heiße (Mt V. 31 dagegen *ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν*), und die ihn veranlassen, als ursprüngliche LA zu vermuten *ἀπ᾽ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου*, sind doch nicht gewichtig genug, die einstimmig überlieferte LA zu beanstanden. Bei *ἕως ἄκρου οὐρανοῦ* ist nicht an das zu denken, was wir Horizont nennen. Himmel und Erde werden als eine Einheit geschaut: der gesamte *κόσμος* muß, wo es etwa auf demselben *ἐκλεκτοί* gibt, dieselben hergeben. Die Ausdrucksweise ist poetisch und darf nicht gepreßt werden.

[40]) Ti liest (wie Rec.) *αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος* (E F G H Δ u. a.), nicht *ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς* (א A B C D). Denn letzteres ist die nicht schwankende LA bei Mt. Das *αὐτῆς* tritt nachdrücklich hervor, insofern der Feigenbaum der *βασιλεία* Gottes entspricht, und die Jünger beides nebeneinander stellen und vergleichen sollen.

[41]) Die Akzentuierung *ἐκφυῇ* (Rec., E G K usw., d i l q, vg: nata fuerint; ff² nascuntur, c prodeunt [dagegen k germinaverit] S³S¹), aor. II pass, empfiehlt sich weniger (wie es scheint, auch von Blaß gebilligt, § 19, 2). Es wäre zu übersetzen: und die Blätter hervorgetrieben sind.

[42]) Man lese *γινώσκετε*, nicht *γινώσκεται*, und zwar als Indic.; dagegen will, entsprechend dem *μάθετε* das *γινώσκετε* V. 29 als Imper. gefaßt sein.

[43]) S. Hofm., Schriftbew.² II, 2, 638, und A. Klstm. z. St.

[44]) Daß *ἡ γενεὰ αὕτη* weder das Menschengeschlecht im allgemeinen noch das Volk der Juden bedeuten kann, braucht wohl nicht mehr erst dargelegt zu werden. Aber auch, darunter das Geschlecht zu verstehen, welches jene Zukunftsereignisse V. 14 ff. erleben werde, ist nicht angängig, eine Auslegung, die neuerdings von A. Klstm. empfohlen, aber auch schon

sei; daß Himmel und Erde vergehen werden, seine Worte aber nicht vergehen werden" (V. 30. 31). Der Sommer, auf dessen Nähe die Jünger schließen, wenn sie den Feigenbaum Zweige und Blätter treiben sehen, bedeutet in der Anwendung die Ankunft des Menschensohnes in großer Macht und Herrlichkeit. Von dieser Ankunft war in V. 26 die Rede; die Himmelskatastrophen V. 24 f. waren davon zeitlich gar nicht zu trennen. Ebensowenig wie die Parusie kann die schreckliche, um der Gläubigen willen verkürzte Zeit V. 14—23 gemeint sein; denn wie konnte darauf mit *ταῦτα* hingewiesen werden, anstatt mit *ἐκεῖνα* (vgl. dreimal *ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι* V. 17. 19. 24) oder vielmehr mit einem viel bestimmteren Ausdruck, etwa: die Trübsal jener Tage? *Ταῦτα* kann nur etwas dem Herrn und seinen Zuhörern gleichsam vor den Füßen Liegendes bedeuten: vgl. V. 4a u. 9; *ταῦτα πάντα* V. 4b. Der Herr kehrt, nachdem er V. 14 ff. von der eigentlichen Endzeit und dem schließlichen Ende geredet hat, wieder zurück zur Frage der Jünger nach der Zerstörung des Tempels. Er hat ihnen gezeigt, daß sie in Kriegen und Kriegesschrecken, örtlich begrenzten Erschütterungen und Hungersnöten und derlei, auch in Verfolgungen noch nicht unmittelbare Vorzeichen des Endes schlechthin, sondern nichts anderes als den ersten Anfang der *ὠδῖνες* zu sehen haben, welche in einem späteren Stadium die Wiedergeburt der Welt herbeiführen werden. Die *ὠδῖνες* im Vollmaß und in ihrem Ende stellen sich in dem dar, was mit dem Auftreten des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und den sich daran anschließenden Drangsalen gegeben sein wird. Die Zerstörung Jerusalems ist nach Meinung des Herrn mit eingeschlossen in die *ἀρχὴ ὠδίνων*[46]). Wie lange Zeit

in der Caten. (Cramer S. 415) neben anderen angeführt wird. Als erste verschiedener möglicher Auslegungen wird hier nämlich die genannt (es ist die des Chrysost., der hier ausgeschrieben wird), daß das Geschlecht der Gläubigen gemeint sei: *ὡς ὅταν λέγῃ· αὕτη ἡ γενεὰ ζητούντων τὸν κύριον* (Ps 24, 6). — *Ταῦτα πάντα = τὰ τῶν Ἱεροσολύμων . . . μενεῖ ἡ γενεὰ τῶν πιστῶν οὐδενὶ τῶν εἰρημένων διακοπτομένη.* Darauf wird Theod. Mops. zitiert mit seiner Behauptung: „das böse Geschlecht, böse im Verhalten, nicht von außen," meine der Herr, *διδάσκων ὅτι παρόντων καὶ ὁρώντων τῶν ἀσεβῶν καὶ χριστοκτόνων δείξει τὴν ἀπ᾽ οὐρανοῦ δόξαν αὐτοῦ, ὥστε πληρωθῆναι τὸ ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (Sach 12, 10 Γ; Off 1, 7). Dann heißt es weiter: *Ἄλλος δὲ πάλιν περὶ τῆς κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν γενεᾶς λέγειν αὐτόν φησιν, ὅτι τέως οὐ* (so oder *ὡς οὐ* ist zu lesen statt des sinnlosen *ἕως οὐ*) *παρέλθῃ, ἕως οὗ συμβήσεται Ἰουδαίοις τὰ προλεχθέντα.* Wie Cramer auch Possinus S. 299. Anders Matthaei II, 59.

[46]) Anders bei Lk K. 21: hier hat es der Abschnitt V. 20—24 (= Mr V. 14—19) ganz deutlich mit der Zerstörung Jerusalems zu tun. Hier wird von Kriegsheeren gesprochen, welche Jerusalem belagern, von einer *ἐρήμωσις* Jerusalems; von solchen, die durch die Schärfe des Schwertes getötet, welche unter alle Völker gefangen geführt werden; von der Zertretung Jerusalems, die währen werde, „bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden". Erst bei V. 25 setzt bei Lk die Zeit vom Ende ein. Lk, der wahrscheinlich erst nach Zerstörung Jerusalems geschrieben hat, muß neben

zwischen derselben und dem die Ankunft des Menschensohnes unmittelbar vorbereitenden und ankündigenden Greuel der Verwüstung liegen werde, ist nicht gesagt. Aber jedenfalls soll inzwischen das Ev allen Völkern verkündigt werden (vgl. V. 10). Es hieße dem Herrn einen mehr als befremdenden Kurzblick zutrauen, wenn man annähme, er sollte geglaubt haben, daß sich diese Verkündigung innerhalb einiger Jahrzehnte vollenden werde. Anderseits gilt doch: *ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* V. 29; 1, 15: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

Ist unsere Auffassung[46]) richtig, so versteht sich, wie die Weissagung, daß noch das gegenwärtige Geschlecht „das alles", d. h. also jene Vorzeichen, zu denen auch die Zerstörung Jerusalems gehört, noch erleben werde, sich im Laufe der Geschichte als richtig erwiesen hat. Ausdrücklich versichert der Herr noch mit dürren Worten, so bestimmt als möglich, daß niemand von jenem Tage und jener Stunde Bescheid wisse, weder die Engel[47]) im Himmel noch der Sohn, nur der Vater, V. 32. Jede Auslegung des *ταῦτα πάντα* in V. 30 von allen bis in die fernste Zukunft, bis zum Abschluß der Weltgeschichte und zur Wiederkunft Jesu reichenden Ereignissen scheitert auch an dieser ernsten Versicherung Jesu von seinem eigenen Nichtwissen. Man darf auch nicht einwenden, der Herr habe zwar ein Wissen um Tag und Stunde verneint, habe aber mittelbar ein Wissen um die Zeit im allgemeinen, um die Epoche, in welche Tag und Stunde hineinfallen würden, in dem Sinne zugegeben, daß die gegenwärtige *γενεά* sie noch erleben werde. Dieser Gegensatz liegt hier durchaus fern. Der Herr spricht vielmehr in schärfstem Gegensatz von *ἡ γενεά αὕτη* (V. 30) und *ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἢ ἡ ὥρα*[47a]) (V. 32).

---

unserer Mr-Darstellung eine Überlieferung der eschatalogischen Rede gekannt haben, in welcher die Zerstörung Jerusalems einen breiteren Raum einnahm. Die Weissagung vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* hat er seinen Lesern nicht geboten. Es lag ihm daran, das Gottesgericht der Zerstörung der heiligen Stadt, von dem seine Leser z. T. aus eigener Anschauung wußten, daß es geschehen war, als vom Herrn aufs deutlichste geweissagt hinzustellen und hervorzuheben, daß, nachdem das Volk Israel vom Zorne Gottes getroffen, die Zeiten der Heiden da seien (Lk 21, 22: *ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσιν τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα*).

[46]) S. näheres bei Zahn zu Mt 24, 32 ff., 3. A. S. 669 ff. (2. A. S. 662 ff.).

[47]) B hat *ἄγγελος*, welche LA von August. in ps. VI, § 1 (Migne 36, 90) bezeugt zu werden scheint (wenn anders hier aus Mr und nicht aus Mt 24, 36 zitiert wird): de die vero et illa hora nemo scit, neque angelus neque virtus neque filius, nisi solus pater. Blaß, Mr S. 81 f., hält die LA *οὔτε ἄγγελος οὔτε δύναμις* nicht für die einzig richtige, aber doch für eine neben einer anderen beachtenswerte; vgl. Rm 8, 38; Eph 1, 21; 1 P 3, 22.

[47a]) Lies *ἢ τῆς ὥρας* (nicht *καὶ ὥρας* ohne Art.; so Mt). — Charakteristisch f. d. gegenwärtig verbreitetste, oben abgelehnte Auffassung, z. B. Er. Klstm. (S. 116 f.): „V. 32 anscheinend ein echtes Herrenwort ... Es steht in Widerspruch zu der vorher gegebenen ausführlichen Weissagung. Dagegen kann man wohl V. 30 mit 32 vereinigen: daß noch diese Generation das Ende erlebt, steht Jesu fest, aber nicht genau Tag und Stunde."

Es beantwortet sich also die Frage der Jünger nach dem Wann? der Tempelzerstörung dahin, daß sie noch von der gegenwärtigen Generation erlebt werden soll. Was aber den Umstand betrifft, daß sie mit derselben das Ende überhaupt zusammenschauen, so irren sie, und das Wann? des Tages und der Stunde, des *καιρός* (V. 33) des Weltendes können und sollen sie nicht wissen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr; „Sehet zu, wachet und betet![48]) Ihr wisset ja nicht, wann die Zeit (der Zeitpunkt) da ist" (V. 33). Ein kurzes, treffendes Gleichnis dient dazu, den Jüngern diese geforderte Wachsamkeit einzuprägen: „wie ein Mensch, der verreist ist,[49]) sein Haus verlassen, seinen Knechten Vollmacht gegeben, jedem sein Werk und dem Türhüter aufgetragen[50]) hat, daß er wache!" Ein formal korrekter Nachsatz fehlt.[51]) Er wird aber ersetzt durch das *γρηγορεῖτε οὖν*. Die Jünger sind hier als Türwächter vorgestellt (Jo 10, 3; 18, 16; AG 12, 13). Die, welche berufen sind, das Ev zu predigen, haben die besondere Aufgabe, Wache zu halten, den Blick zu richten auf die Zukunft, die Wiederkunft des Meisters, das Gericht, während inzwischen die übrigen Gemeindeglieder ein jeder das tun, was ihm obliegt (1 Kr 12, 28 ff.). Statt nun gleich anzuschließen, was zu befürchten wäre, falls sie das Wachen verabsäumten (V. 36), fügt der Herr noch einmal nachdrücklich bei, daß sie ja nicht wissen, wann der Hausherr kommen werde, in welcher der vier Nachtwachen (*φυλακὴ τῆς νυκτός* 6, 48), ob spät (von 6—9 Uhr) oder zur Mitternachtszeit[52]) (von 9—12) oder zur Zeit des Hahnenschreies[53]) (von 12—3) oder morgens früh (von 3—6 Uhr). Daß der *ἄνθρωπος ἀπόδημος* ausschließlich zur Nachtzeit erwartet wird, fällt freilich zunächst auf (s. z. B. Er. Klosterm.). Der Zug gehört aber zum Gleichnis. Offenbar will der verreiste Eigentümer seine zurückgelassenen Diener und Beamten prüfen, und vor allem den *θυρωρός*, ob er wache.

[48]) *καὶ προσεύχεσθε* fehlt nur in BD it[a] tol*; aus 14, 38 (*γρηγορ. καὶ προσεύχ.*) ist es kaum entlehnt, da es dann eher V. 35 init. hinter *γρηγορεῖτε οὖν* eingeschoben wäre (vgl. auch Lk 21, 36: *ἀγρυπνεῖτε ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι*).

[49]) Das bedeutet *ἀπόδημος*, nicht: wenn er reist. Das wäre *ἀποδημῶν* (12, 1; Mt 25, 14).

[50]) Die Konstruktion ist hart; auch zu *ἑκάστῳ* gehört *ἐνετείλατο* (so z. B. *νόμον* 2 Kö 17, 13; Neh 9, 14; *ῥῆμα* 1 Sam 21, 2; *λόγον* Neh 1, 8; *διαθήκην* Ps 111, 9; *δδούς* Jer 7, 22 u. a.).

[51]) Oder es ist zu Beginn der Vergleichung der Gedanke zu ergänzen: So verhält es sich, wie usw. Vgl. Mt 25, 14. *ὥσπερ* (Blaß § 78, 1; 81, 2). Mr scheint wieder einmal einen ihm vorliegenden längeren Stoff gekürzt zu haben.

[52]) *μεσονύκτιον* für ... *ιου* (Rec., AD), acc. temp. (Blaß § 34, 8), ist gut beglaubigt (ℵBCLΔ).

[53]) *ἀλεκτοροφωνίας* ist gen. temp. (Blaß § 36, 13). Das Wort findet sich z. B. Aesop. fab. 79.

Wuchtig schließt der Herr seine Rede mit dem Satz: „Was ich aber euch sage, das sage ich allen wachet!" (V. 37). Was den durch den Türhüter abgebildeten Aposteln eingeschärft wird, daß sie wachen sollen, gilt allen, — um im Gleichnis zu bleiben: allen *δούλοις*; allen, welche Jesu Namen bekennen und gerettet werden wollen.

VI. Abschnitt. Der Ausgang Jesu: sein Leiden, Sterben, Auferstehen (Kap. 14. 15. 16, 1—8).

---

1. Blutrat, Salbung, Verrat (14, 1—11; vgl. Mt 26, 1—16; Lk 22, 1—6).

Daß diese drei Stücke sich zu einem Abschnitt zusammenschließen, ist klar: was V. 10f. von Judas' Verrat erzählt wird, reiht sich an den V. 1 und 2 erzählten Blutrat an. Durch Judas' unvermutetes Dazwischentreten kommt es dahin, daß der Beschluß des Rates, Jesum mit List, heimlich, zu verhaften und danach zu töten, Wirklichkeit werden kann. Die dazwischen geschobene Salbungsgeschichte aber deutet einerseits rückweisend an, wie es dem Herrn gar nicht zweifelhaft gewesen sei, daß er sehr b a l d sterben müsse, bälder, als die Hohenpriester und Schriftgelehrten zunächst erwarteten, und wie die Liebestat der die Salbung vollziehenden Frau grell absticht gegen jenen Blutrat, und anderseits zeigt sie, vorwärts weisend, wie ein ähnlicher Gegensatz zwischen ihrer opferfreudigen Liebe und der gemeinen Geldgier und dem tödlichen Haß des Judas besteht, und legt die Vermutung nahe, daß jene Salbung irgendwie den Judas zu seinem unseligen Verrat getrieben habe.

Gleich die Imperfecta V. 1 lassen die nachfolgende Erzählung einer weiterführenden und abschließenden Tatsache erwarten: „das Passah und die ungesäuerten Brote waren [54]) nach zwei Tagen, und die Hohenpriester und Schriftgelehrten waren bemüht, wie sie ihn mit List verhaften und danach töten möchten". Das *ἐν δόλῳ κρατήσαντες* hat den Ton und wird in V. 2 begründet: „denn [55])

---

[54]) *ἦν* fast = *ἔμελλεν εἶναι*, sollte stattfinden, Blaß § 56, 8; vgl. Lk 23, 54: *σάββατον ἐπέφωσκεν*, sollte anbrechen.

[55]) Es ist durchaus *γάρ* zu lesen (ℵBC*DL it vg), nicht das erleichternde *δέ* (so Rec., nach Mt).

sie sprachen: nicht auf dem Feste, damit nicht etwa ein Aufruhr des Volkes entstehe" —, wobei *ἔσται* (Indikativ!) andeutet, daß ein solcher befürchteter Aufruhr gewiß eintreten werde, wenn sie es verabsäumten, ihn mit List, heimlich, zu verhaften (so richtig A. Klstm.). Schon 11, 18 lasen wir: die Hohenpriester und die Schriftgelehrten *ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ,* am Montag der Leidenswoche; ähnlich 12, 12: *ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον,* am Dienstag der Woche. Das Neue, was wir nun hören, ist 1) dies, daß sie, um Jesum aus dem Wege zu räumen, darauf aus waren, ihn *ἐν δόλῳ* zu verhaften, weil sie sich sagten, eine irgendwie öffentlich während des Festtrubels geschehende Verhaftung werde einen Volksaufstand herbeiführen, und 2) daß das Fest, welches hier nach der doppelten charakteristischen Speise, welche an demselben genossen wurde, sowohl Passah als auch ungesäuerte Brote genannt wird, nach zwei Tagen stattfand. Da nun Jesus am Freitag, und zwar am 15. Nisan, gestorben ist, und da der 14. Nisan, an dessen Abend — bei den Juden als Beginn des 15. angesehen — Jesus das Osterlamm aß, V. 12 als erster Tag der süßen Brote genannt wird, so befinden wir uns V. 1 am 12. Nisan, am Dienstag, also an demselben Tage, an dem nicht bloß dasjenige, was wir 11, 20 ff. 27 ff., sondern wahrscheinlich auch alles das sich begeben hat, was wir von 12, 1 bis 13, 36 berichtet finden. Selbstverständlich haben die Mitglieder des hohen Rats es nicht zwar für unmöglich, aber auch nicht für wahrscheinlich halten können, daß ihnen eine Gelegenheit werden würde, noch während der Festtage zur Verhaftung und zur Hinrichtung schreiten zu können. Sie werden, falls sich ihnen ein listiger Anschlag nicht bieten würde, damit gerechnet haben, das Fest erst vorübergehen zu lassen. Denn keinenfalls kann das die Meinung v. V. 1 und 2 sein, daß sie das Fest gar nicht erst hätten anbrechen lassen, sondern noch vorher Jesum hätten aus dem Wege räumen wollen.[56]) Denn der Strom des zum Fest heraufziehenden Volkes war selbstverständlich in den letzten Tagen vor dem Feste nicht minder gewaltig und gefährlich, als die zusammengeströmte Menge auf dem Feste selbst (vgl. AG. 12, 3. 4: *μετὰ τὸ πάσχα*).

In der folgenden, der Salbungsgeschichte (V. 3—9), ist nun dreierlei von Bedeutung: die Salbung selbst und die sich

---

[56]) Gegen Wellhs.; auch gegen E. Schwartz, Osterbetrachtungen, in ZNW 1906, 23: „Erlebt hat Jesus das Passah nicht; der älteste von Korrekturen noch freie Bericht sagt ausdrücklich (Mr 14, 1. 2), daß er zwei Tage vor dem Passah verhaftet sei, 'damit am Feste kein Tumult entstehe. Dann ist er am Tage vor dem Pascha gekreuzigt" — Durchaus unverständlich ist mir die Behauptung von Schwartz: „das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern kann kein Paschamahl gewesen sein; es stimmt nicht mit dessen Riten überein"

darin kundgebende Liebe des Weibes (V. 3), sodann das ungerechte Urteil etlicher, die dabei waren (V. 4. 5), und endlich das, was Jesus zu beidem sagte (V. 6—9). Es war also bei Gelegenheit eines Aufenthalts Jesu[57]) in Bethanien (11, 1. 12) im Hause eines gewissen Simon, der den Beinamen „der Aussätzige" führte, und zwar näher, als er bei einer Mahlzeit hingestreckt lag, daß ein Weib mit einem Alabastergefäß voll kostbaren Myrrhensaftes[58]) oder vielmehr Salböls, das aus echter Narde gefertigt war,[59]) eintrat. Sie zerbrach das Gefäß und goß den Inhalt (das Imperf. schildert) auf sein, keines anderen — das *αὐτοῦ* steht an betonter Stelle[60]) — Haupt. Etliche werden unwillig darüber und geben

[57]) *αὐτοῦ* ist zu lesen, nicht *τοῦ Ἰησοῦ* (D it°). Jesus ist mit Namen seit 13, 2. 5 nicht genannt und begegnet so erst wieder 14, 6; — es scheint, als wenn Jesus nicht bloß behufs Teilnahme an der Mahlzeit bei Simon gewesen sei.

[58]) *μύρον* ist jede Art wohlriechender Salbe und würzigen Öls (vgl. Lk 23, 56 neben *ἀρώματα*); zu *μύρου* gehört *πολυτελοῦς*, s. Zahn zu Jo 12, 3. — Über die Sitte des Salbens vgl. Euthym. Zig.: *ἦν τὸ ἔλαιον σύμβολον ἱλαρότητος τοῦ σώματος καὶ φαιδρότητος τῆς ψυχῆς.* Vgl. aber das wehmütige Wort des Herrn 14, 8.

[59]) Mt bloß *γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου πολυτίμου*, Mr: *ἔχ. ἀλάβ. μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς* und Jo 12, 3: *λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου.* Narde, נֵרְדְּ Ho Li 1, 12; 4, 13f., Syr. נרדין, *ἡ νάρδος*, ist ein auf den Gebirgen Ostindiens wachsendes und dort Dschatamansi genanntes perennierendes Kraut (Nardus spica, aus der Spezies Valeriana, Baldrian), nur spannelang; nicht nur aus den Wurzeln, auch aus den Blättern und Ährenbüscheln der Pflanze (spicae; vgl. Apoc. Petr. frgm. 10: *στέφανος ἐκ ναρδοστάχυος πεπλεγμένος καὶ ποικίλων ἀνθῶν*) wurde der Nardensaft gewonnen, ebenfalls Narde genannt (nicht an unserer Stelle); am besten wurde derselbe in Tarsus gefertigt und gewöhnlich in kleinen alabasternen Büchsen versandt. S. Kinzler, bibl. Naturgesch.[9], 204f. Vgl. Plin. n. h. 12, 42ff.: gemina dote nardi spicas ac folia celebrant. So erklärt sich das nardi *spicati* in c ff² l q vg (d f g¹· ² i k: *pistici*; so vg und fast alle it bei Jo; auch S^s S^hr sah copt transskribieren, sowohl bei Mr als bei Jo; S¹ übersetzt רישיא vorzüglichste, capitalis, S³ מהימנה echt). *Πιστικῆς* hat nichts mit *πίνειν* trinken zu tun, als hieße es potabilis (so besonders Fritzsche). Allerdings wurden dem Wein von den Griechen und Römern mit Vorliebe würzige Öle und Salben beigemischt; aber neben dem sehr häufigen *πότιμος* und dem seltenen *πιστός* (Aesch. Prom. 478) im Sinne von trinkbar ist ein *πιστικός* nicht nachweisbar. Eher könnte man an einen zugrunde liegenden Eigennamen denken; vgl. Aug. Aber warum nicht bleiben bei der unanfechtbaren Bedeutung echt, nicht gefälscht (Plin. 12, 12, 26 spricht von pseudonardus)? *Πιστικός* bed. 1) *πειστικός* überzeugend (Xen. Cyr. 1, 6. 10; Plat. Gorg. 455a), 2) *πιστός* (Artem. Oneir. 2, 32: *γυνὴ πιστικὴ καὶ οἰκουρός*; Plut. Pel. 8: *πιστικῶς*; Eus. dem. ev. IX, 8, 9: das Ev ist Freude *τοῦ πιστικοῦ τῆς καινῆς διαθήκης κράματος.* Theophyl.: *ἡ ἄδολος νάρδος καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσα.* Blaß § 27, 6 nennt *πιστικός* ein Wort dunklen Ursprungs; es könne echt heißen, von *πιστός* oder *πίστις*, könne aber auch einen ganz anderen Ursprung haben.

[60]) Wenigstens ist bei Mr diese Stellung von *αὐτοῦ* (außer hier noch 7, 35a, wo aber ebenfalls die Betonung auf der Hand liegt) auffällig. Auch bei Mt finde ich nur 2, 2 diese Stellung, ebenfalls betont. Anders Jo 18, 10; 19, 29 (betont dagegen 11, 32; 19, 33. 35).

ihrem Verdruß untereinander Ausdruck, wenn auch nicht laut und für die ganze Tischgesellschaft hörbar, so doch der Art, daß dem Weibe ihre nörgelnden Bemerkungen nicht entgehen: „Zu was für einem Zweck ist diese Verschwendung der Salbe geschehen!“ Wäre, was wohl hätte geschehen können, die Salbe für mehr als 300 Denare (= 300 × 87 Pf. = 261 M.) verkauft worden, so hätte das Geld den Armen gegeben werden können. „Und sie grollten sie hart an“, *ἐνεβριμοῦντο αὐτῇ*, fügt Mr charakteristisch, er allein, hinzu (zum Verb. vgl. 1, 43). Dies Verhalten kann und will Jesus nicht ungerügt lassen, wie es ihm auch Veranlassung wird, das Weib zu verteidigen und zu loben. Sie sollen sie gewähren lassen. Ohne Ursache, mit Unrecht machen sie ihr Beschwerden; sie hat [61]) ein edles Werk an ihm getan, an ihm, den sie nicht immerdar bei sich haben werden, wie die Armen; diesen können sie daher auch, so oft sie wollen, Wohltaten erweisen.[62]) Bei ihm aber wird das in so unmittelbarer Weise, wie bei dieser Liebestat des Weibes, nicht möglich sein (vgl. Mt 25, 35 ff. 40). *Ὃ ἔσχεν ἐποίησεν*, ein nur bei Mr sich findender Satz (V. 8), heißt nicht: was sie in ihrem Vermögen hatte, sc. *ποιῆσαι* [63]) — das müßte *εἶχεν* heißen —, sondern: was zu tun, sie vermögend geworden war, *ἔσχεν*,[64]) das hat sie getan. Der Herr scheint anzudeuten, daß sie etwas geopfert habe, was sie zuvor empfangen hat. Um so größer die Liebe. „Sie hat im Vorweg meinen Leib zum Begräbnis gesalbt.“ So deutlich wie nur möglich und doch in verhüllter Form weissagt der Herr, daß sein Tod und sein Begräbnis bevorstehe, und deutet auch an, daß es dem Weibe nach eingetretenem Tode nicht möglich

---

[61]) Das *γάρ* hinter *καλόν* V. 6b (ℵGSˢS¹ u. a.) stammt aus Mt.

[62]) *εὖ ποιεῖν* nur hier im NT; sonst *καλῶς ποιεῖν*; das *εὖ* ist in der Vulgärsprache durch *καλῶς* ersetzt; *εὖ πράσσειν* AG 15, 29; „Literatursprache“ Blaß § 25, 1.

[63]) So *ἔχειν* mit inf. Mt 18, 25; Lk 7, 42; AG 4, 14. Einen absoluten Gebrauch von *ἔχειν* in diesem Sinne vermag ich nicht nachzuweisen. Vielleicht ist zu erklären: quod habuit, impendit; et quod potuit, fecit (Bgl.). Man möchte als ursprünglichen Text vermuten: *ᾧ ἔσχεν ἐτίμησεν* = sie hat mit dem, was sie empfangen hatte, Ehrung erwiesen. Sˢ: „denn was sie getan hat, — wie um mich zu bestatten, siehe, hat sie das getan, und hat meinen Leib im voraus gesalbt.“ k: quod habuit haec, praesumpsit et unguentavit. Heinrici, der litt. Char. der ntl Schriften 1908, S. 103 nimmt *ἐποίησεν* = *ἔδωκεν* oder *παρέσχεν* und vergleicht *ποιεῖν ἱρά, θυσίαν*.

[64]) *εἶχεν* (Rec.) wird nur von wenigen min geboten. Der Unterschied von *εἶχον* und *ἔσχον* wird im NT durchweg scharf innegehalten (vgl. z. Gbr. des Aor. im Sinne von „bekommen“ oder „nehmen“ Mt 21, 38; 22, 28 [= Mr 12, 23]; Mr 2, 25; Jo 4, 18; 4, 52; Phl 2, 27; 2 Pt 2, 16; 1 Jo 2, 28 B). — Das *αὕτη* hinter *ἔσχεν* ist wohl mit ℵBL it² S¹S³ als Einschiebsel aus Mt 26, 11 zu streichen (vgl. V. 9: *ὃ ἐποίησεν αὕτη*). Übrigens wäre besser *αὐτή* als *αὕτη* zu lesen: hat sie selbst, in eigener Person getan. Denn daß jene Salbung, zumal wenn man die von Jo berichteten Einzelzüge vergleicht, durch ein Weib geschah, mußte auffällig erscheinen.

sein werde, die Einbalsamierung vorzunehmen.[65]) Feierlich versichert er noch, daß, wo immer das Evangelium[66]) werde verkündigt werden, d. h. in der ganzen Welt, auch die edle Tat dieses Weibes, ihr zu bleibendem Gedächtnis, werde erzählt werden.[67])

Wenn nun in unmittelbarem, nur durch ein *καί* bewerkstelligtem Anschluß erzählt wird, daß Judas Ischarioth, welcher als *ὁ εἷς τῶν δώδεκα*, nämlich als jener eine 3, 19 mit dem Zusatz *ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν* charakterisierte Jünger bezeichnet wird, zu den Hohenpriestern weggegangen sei, um ihnen Jesus auszuliefern, so erscheint dieses *ἀπῆλθεν, ἵνα παραδοῖ αὐτόν* und was sich daran anschließt, zunächst zwar nur als ein teuflisch verzerrtes Gegenstück zu jenem *ἦλθεν* des Weibes in Bethanien (V. 3): in dem einen Falle begibt sich ein Weib zu Jesu, in dem anderen einer seiner Jünger zu seinen Feinden; dort handelt es sich um eine auffallende Ehrung Jesu, hier um schmählichen Verrat; dort um Opferung des Äquivalents einer großen Geldsumme für Jesum, hier um einen schändlichen Verräterlohn aus den Händen seiner Todfeinde. Anderseits aber legt sich die Vermutung nahe, daß Judas bei jener Salbung zugegen gewesen sein und dort durch die zurechtweisenden Worte des Herrn an die dem Weibe Grollenden sich der Art getroffen gefühlt haben werde, daß er jenen schrecklichen Vorsatz faßte. Was wir auf Grund des Mr-Berichts nur vermuten können, wird, wenn wir die Darstellung des Johannes vergleichen (Jo 12, 4 ff.), beinahe zur Gewißheit. Dieser erzählt nämlich ausdrücklich, daß Judas Ischarioth, *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι*, jene kalte und ungerechte Beurteilung der Tat des Weibes sich habe zuschulden kommen lassen. Er wird auch anderen Jüngern und sonstigen etwaigen Gästen seine Kalkulation vorerst sehr einleuchtend zu machen gewußt haben. Aus Johannes' Geschichtsdarstellung wird aber auch ersichtlich, daß jenes Gastmahl und die Salbung nicht etwa nach dem zwei Tage vor dem Passahfest gehaltenen Blutrat V. 1 und 2 stattgefunden hat, sondern sechs Tage vor dem Passah, am Tage vor dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem (12, 1 ff. 12 ff.). In diesem Lichte gewinnt Mr 14, 3—9, chronologisch angesehen, den Charakter einer nachgeholten Episode, die zum Verständnis des Ganzen in mehrfacher Beziehung von Bedeutung war (vgl. die Reihenfolge der Stücke Mr 6, 14 ff. und 6, 17 ff., Urteile über Jesus und die Enthauptung Johannes des Täufers).

---

[65]) Vgl. Quaest. et resp. ad Orth. 137: *προλαβοῦσα* Mr 14, 8 = *πρὸ τοῦ δέοντος καιροῦ ἐμύρισέ μου τὸ σῶμα.*

[66]) Das *τοῦτο* der Rec. ist aus Mt eingedrungen.

[67]) Wie Mt 26, 13 *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, so dürfte auch hier das *εἰς ὅλον τὸν κόσμον* zu *λαληθήσεται* gehören. Vgl. auch S[s]: „und wo immer mein Ev gepredigt werden wird, in der ganzen Welt wird ihr das Gedächtnis bleiben an das, was sie getan hat.“ Zum Gebrauch von *εἰς* (statt *ἐν*) vgl. Blaß § 39, 4 (Mr 13, 10; Lk 24, 47; 1 Th 2, 9; 1 Pt 1, 25).

Kein Wunder, daß die Hohenpriester, als sie von dem Vorhaben des Judas hörten, in Freude gerieten, da ihnen nun der Weg des *ἐν δόλῳ κρατεῖν,* wenn es sein sollte, auch noch während des Festes, sicher gewiesen war. Hinfort handelt es sich nur noch um das *εὐκαίρως παραδοῦναι,* um Ausfindigmachung eines geeigneten Zeitpunktes. Über den Tag des Judasverrats ist hier nichts gesagt. Die altkirchliche Überlieferung setzt ihn auf den Mittwoch, insofern wohl passend, als jene Beratung V. 1. 2 füglich erst gegen Abend des Dienstags stattgefunden haben kann; vgl. 12, 12. Es bedurfte doch einer gewissen Zeit, um eine formelle Sitzung des hohen Rates zu berufen. Am Tage danach mag Judas mit seinem Anerbieten hervorgetreten sein. V. 12 aber versetzt uns schon auf den Donnerstag. Ist unsere Berechnung richtig, so hat Jesus sich am Dienstagnachmittag von seiner öffentlichen Lehrtätigkeit zurückgezogen und den Mittwoch irgendwo in der Stille zugebracht.

2. Die Rüste zum Passahmahl[68]) (14, 12—16; vgl. Mt 26, 17—19; Lk 22, 7—13).

Die Jünger selbst, nicht, wie etwa beim Einzug, Jesus, ergreifen die Initiative, damit das Passahmahl vom Herrn gefeiert werden könne, indem sie ihn fragen, wo er wolle, daß sie hingehen und das Mahl für ihn bereiten möchten. Sie sprechen als solche, die das Passah nicht zum erstenmal mit ihm halten wollen. Wenn der Evangelist bemerkt, es sei am ersten Tage der ungesäuerten Brote gewesen, *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον,* so konnte er gar nicht unzweideutiger zum Ausdruck bringen, daß es sich um das Passahmahl handelte, welches von allen Israeliten am Abend des 14. Nisan gegessen und zuvor am Nachmittage desselben Tages durch Schlachtung der Opferlämmer im Tempelvorhof vorbereitet wurde. Noch deutlicher schreibt Lk: Es kam der Tag der ungesäuerten Brote, *ἐν ᾗ (ἡμέρᾳ) ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.* Jesus entsendet „zwei seiner Jünger“, nach Lk 22, 8 Petrus und Johannes — bei Mt fehlt diese Spezialisierung überhaupt — mit dem Auftrage, sie sollten in die Stadt gehen — sie befinden sich also jetzt außerhalb der Stadt (vgl. V. 16: *ἦλθον εἰς τὴν πόλιν*) —. und ihnen werde

[68]) Für das Verständnis des Passahmahls, wie Jesus es mit seinen Jüngern gehalten hat, empfiehlt sich, abgesehen natürlich von den Angaben in der Mischna, auch ein Hinweis auf die heute noch bei den frommen Juden üblichen Sitten. Dazu vgl. z. B. Volz, Ein heutiger Passahabend, ZNW 1906, 247 ff.; Schärf, Das gottesdienstliche Jahr der Juden, 1902, S. 9 ff.; Oesterley a. Box, The Relig. a. Worship of The Synagogue, 1907, S. 355 ff.

ein Mann begegnen,[69]) der einen irdenen Krug mit Wasser trage; sofort sollen sie demselben folgen (Aor.: ἀκολουθήσατε) und dort, wo er auch (ὅπου ἐὰν) hineingehe, bei dem Hausherrn die Erklärung abgeben: „Der Meister spricht: wo ist meine Herberge, wo ich das Passah mit meinen Jüngern essen mag?“ [70]) Der werde ihnen „ein großes, auf dem Fußboden mit Teppichen belegtes Obergemach in Bereitschaft befindlich [71]) zeigen“; „und dort bereitet es uns“ (V. 15). Bei Mt fehlt der Zug der Begegnung mit dem krugtragenden Manne. Es heißt dort nur: ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα. Aber man tut dem Evangelisten Unrecht, wenn man ihn hier eine sagenhaft ausgestaltete Überlieferung berichten läßt mit der Tendenz, Jesum als mit prophetischem Geiste in übernatürlicher Weise ausgerüstet und dem entsprechend handelnd darzustellen. Eher darf man schließen, daß wir hier bei Mr echtes Sondereigentum haben, welches auf augenzeugenschaftliche Kunde zurückgeht; und wenn es, geschichtlich angesehen, so gut wie feststeht,[72]) daß das Haus, in dem Jesus das Passahlamm gegessen, das damals noch innerhalb der Stadtmauer gelegene Gewese des Mr und seiner Mutter Maria war, so wird immerhin an der schon bei Alexander Monachus von Cypern (um 550) sich findenden Vermutung, daß jener Wasserträger Markus selbst gewesen sei, so viel wahr sein, daß derselbe mit dem Hausgesinde des Mr zusammengehört habe. Denn allerdings wird man den Wasserträger schwerlich mit dem Hausherrn oder einem Sohn des Hausherrn, vielmehr mit irgend einem Diener aus seinem Hause zu identifizieren haben (vgl. Jos 9, 21; 5 Mo 29, 10). Mr selbst wird schon damals dem Jüngerkreise kaum fremd gewesen sein. Anderseits darf man die Geschichte nicht so wenden, als habe sich Jesus in jeder Beziehung, bis herab zu der Begegnung mit dem Wasserträger, mit dem Hausherrn verständigt. Der Evangelist deutet das wenigstens mit keiner Silbe an Für ihn handelt Jesus, ähnlich wie bei der Sendung

---

[69]) Lk' Darstellung: εἰσελθόντων ὑμῶν . . . συναντήσει, welche Worte sich auch in einige Mr-Texte eingeschlichen haben, führt auf die Vorstellung, daß die Begegnung erst innerhalb der Stadt stattgefunden habe, während der Leser des Mr-Berichtes auch an eine Begegnung außerhalb derselben denken könnte.

[70]) ὅπου φάγω, finaler Sinn (D φάγομαι), Blaß § 65, 8.

[71]) ἕτοιμον ist natürlich prädikativ zu fassen; es deutet auf Tische und Sitzpolster. Das Wort fehlt bei Lk. Bei Mt V. 18 findet sich überhaupt dieser ganze Satz (Mr 15) nicht; anderseits läßt dort der Herr sagen: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν.

[72]) Es ist hier die gründliche Abhandlung von Zahn zu vergleichen: Die dormitio sanctae virginis und das Haus des Joh. Markus in NKZ 1899, S. 377 ff. Bekanntlich wird der Abendmahlssaal heute in dem „Grab Davids“ genannten Hause auf dem Zion, südlich vom Zionstor gezeigt. Gerade an dieser Stätte muß das Haus des Mr gestanden haben. Vgl. noch Zahn Einl³ II, 205 u. 217.

zweier Jünger zum Holen des Eselfüllens 11, 2 ff., als absoluter Herr und vorausschauender Prophet. Das wird aber auch dem Leser nicht befremdlich erscheinen, welcher sich durch die gesamte bisherige Darstellung von der außerordentlichen, der göttlichen Kraft des Menschensohnes und Gottessohnes hat überzeugen lassen; womit nicht gesagt werden soll, daß dem Herrn die Person jenes Hausherrn unbekannt und gleichgültig gewesen sei. Wie wäre das möglich? Einen Anhänger Jesu werden wir auf alle Fälle in ihm zu sehen haben. Anschaulich, „wie, wenn der Erzähler mit persönlicher Spannung sich dieses vergegenwärtigte“ (so A. Klstm.), schließt der Evangelist den Abschnitt mit der Bemerkung, daß die Jünger 1) sich auf den Weg gemacht hätten, 2) in die Stadt hineingegangen seien, 3) daß sie es, wie Jesus ihnen gesagt, gefunden, und 4), daß sie das Passahmahl bereitet hätten.

3. Das Passahmahl (14, 17—25; vgl. Mt 26, 20—29; Lk 22, 14. 21—23. 19. 20).

Am Abend, so heißt es dann, stellte er sich ein mit den Zwölfen. Die Zwei, welche das Mahl vorbereitet haben, müssen also wieder zu den übrigen gestoßen sein. Von dem Passahmahl selbst wird uns nun weiter nichts erzählt; wohl aber von zwei bedeutsamen Vorgängen, die während des Mahles geschahen, beide ähnlich eingeführt, V. 18: *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων,* V. 22: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν.* Das erste ist dies, daß Jesus unter feierlicher Bekräftigung voraussagt, daß einer von ihnen ihn verraten werde, *ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ.*[73]) Die Rede klingt, zum mindesten, was die Bezeichnung der Person des Verräters betrifft, geheimnisvoll. Mitessende waren alle Jünger. Will der Herr auf Ps 41, 10 anspielen? Aber dort heißt es *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου,*[74]) אֹכֵל לַחְמִי (Jo 13, 18 ganz deutlich: *ἀλλ᾽ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρκεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ),* und wie sollte ohne nähere Andeutung diese Beziehung den Jüngern verständlich geworden sein? Es scheint vielmehr, als wenn der von Jesus Gemeinte beim Mahl in nächster Nähe bei ihm gelegen und in besonders intimer Gemeinschaft des Essens mit ihm gestanden habe. Aber zweifelhaft blieb die Person des Verräters zunächst allen, und sollte es auch wohl. Der Herr wollte noch einmal das Gewissen des Verräters wecken und schärfen. Judas hätte sich noch in dieser späten Stunde von seinem unseligen Anschlage losmachen können. Anderseits blieb auch der Sinn von

[73]) So und nicht *τῶν ἐσθιόντων* (B sah cop) ist zu lesen.

[74]) LXX *καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, ἐφ᾽ ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν.*

παραδώσει verborgen. Denn sonst hätten die Jünger nicht traurig werden und ein jeder, alle der Reihe nach (*εἷς κατὰ εἷς*), fragen können: „bin ich es etwa?“ und ein anderer: „bin ich es etwa?“ (V. 19).[75]) Denn es ist nicht abzusehen, warum das *καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ;* aus dem Mr-Text gestrichen werden sollte.[75a]) Nicht nur sind diese Worte aufs beste bezeugt, sondern sie haben auch bei den übrigen Evangelisten kein Äquivalent; [76]) sie können daher auch nicht als von daher entlehnt gelten. Dazu kommt, daß sie auffallend erscheinen. Wozu noch, nachdem eben gesagt war, daß alle der Reihe nach den Verdacht des Verrates auf sich bezogen, dieses nachschleppende *καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ;*? Es hilft nicht (so Meyer), zu sagen: „Ungenauigkeit des Ausdrucks, als ob vorher nicht *εἷς κατὰ εἷς*, sondern bloß *εἷς* gesagt wäre“. Wenn man nun erwägt, daß der Herr den Fragenden antwortet (V. 20): „Einer der Zwölf, der mit mir in die Schüssel taucht“, so sollte doch die nachdrückliche, nur bei Mr sich findende Hervorhebung der Tatsache, daß der Verräter unter den Zwölfen zu suchen sei, zu denken geben und die Vermutung rechtfertigen, daß außer den Zwölfen auch noch andere Gäste mit am Mahle Jesu teilgenommen haben, und daß unter dem *ἄλλος* einer dieser anderen gemeint sei. Ob nicht der Vf des Evangeliums in zarter und geheimnisvoller Weise sich selbst hier redend eingeführt hat? (vgl. V. 51). Der Muratorische Kanon gibt zu Anfang des erhaltenen Fragments zu verstehen, daß Mr einzelnen Ereignissen des Lebens Jesu beigewohnt und sie d a r g e s t e l l t habe (quibus tamen interfuit et ita posuit). S. o. S. 5. Zu *ἄλλος* vgl. etwa Jo 5, 7: irgend ein anderer; hätte der Vf ein *τὶς* hinzugesetzt (vgl. Lk 22, 59), so wäre die Hervorhebung dieses Einzelnen noch deutlicher gewesen. Der Herr versichert allen, die gefragt haben: *μήτι ἐγώ*; und jenen *ἄλλος* beruhigend, es sei einer der Zwölfe. Das weitere Erkenntnismerkmal aber: *ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον* soll nicht bloß auf die Tischnachbarschaft des Verräters im allgemeinen hindeuten, die Person des Verräters also noch absichtlich verhüllt lassen, sondern meint tatsächlich, daß in diesem oder in dem gleich folgenden Augenblick der Verräter jenen Akt des Eintauchens vollzieht. Es empfängt also das *ὁ ἐσθίων*, welches schon auf eine engere Tischnachbarschaft hinzuweisen schien, noch eine bestimmtere Spezifika-

---

[75]) Gut bemerkt Ps.-Hier. brev.: Propter quid singillatim interrogabant? Ostendit, ut nullus confidat de conscientia sua.

[75a]) Es wird geboten von A D W^b X Γ Π u. v. a. it^5 (außerdem verraten k und c Spuren dieser LA), S^{3marg} arm Orig. (auch Rec., Ti^7); es fehlt bei ℵ B C L P Δ it^2 $S^s S^1 S^{3txt}$.

[76]) Aus Mt 26, 25: „Judas ... sprach: Bin ich's, Rabbi?“ liegt keine Reminiszenz vor, wie B. Weiß meint, da diese Frage des Judas erst hinter das Wehe über den Verräter gehört. Warum wäre auch nicht Judas mit Namen genannt?

tion. Die Anknüpfung des folgenden durch *μέν* — *δέ* gegliederten zweiteiligen Satzes, in dem der volle Nachdruck auf das zweite Glied, das Wehe über den Verräter, fällt, mit *ὅτι* kann nicht wohl in dem Sinne als begründend gefaßt werden, daß die eben zuvor mitgeteilte Aussage Jesu, er werde von jenem mit ihm in die Schüssel tauchenden, zu dem Kreise der Zwölf gehörigen Jünger verraten werden, gerechtfertigt werden sollte. Jedenfalls wäre *γάρ* die naturgemäßere Partikel gewesen. *Ὅτι* könnte zurückweisend nur die Tatsache des Verrats durch das göttliche in der Schriftweissagung zum Ausdruck kommende Verhängnis begründen. Aber wo bliebe dann das *οὐαί κτλ.*, welches, obwohl betont, doch dieser Begründung nicht mehr zu dienen geeignet wäre? Da nun anderseits *ὅτι* zu stark bezeugt ist, als daß man berechtigt wäre, es zu streichen oder durch das von einigen Textzeugen gebotene *καί* zu ersetzen,[77]) so wird man es als einen doppelt gegliederten Vordersatz einleitend anzusehen haben, zu dem *καλὸν αὐτῷ κτλ.* als Nachsatz gehört. Weil zwar der Menschensohn hingeht, wie von ihm geschrieben steht,[78]) dem unvermeidlichen Gotteswillen gemäß, weil aber anderseits jenem Menschen, durch den der Menschensohn verraten ist, ein bejammernswertes, ein Wehgeschrei herausforderndes Schicksal bevorsteht, darum wäre es ihm von Gewinn, wenn er, jener Mensch — wie das zweimalige *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Hörer und Leser ergreift, so erschüttert auch das wiederholte *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος* — nicht geboren wäre (V. 21).[79])

Bei dieser ganzen Erzählung ist Judas nicht einmal mit Namen genannt. Aber der Leser weiß, um wen es sich handelt: 3, 19; 14, 10f. Wir hören auch nicht, welche Wirkung jene bestimmte Hindeutung auf den Verräter bei ihm selbst hervorgerufen habe; auch ist mit keiner Silbe davon zu lesen, daß und wann und wie Judas aus dem Kreise der Feiernden oder nachher der Weggehenden sich entfernt habe, um seinen schwarzen Anschlag ins Werk zu setzen. Erst bei der Tat selbst V. 43 taucht plötzlich und unvermittelt Judas in Gethsemane auf. Der Evangelist eilt von einer Tatsache zur anderen und überläßt dem Leser naheliegende und selbst entfernter liegende Kombinationen (vgl. 14, 2 u. 3ff.; 10f.). Dasselbe Streben nach Kürze macht sich auch bei dem nun folgenden Bericht über die Feier des heiligen

---

[77]) Es fehlt bei Mt, desgl. bei ACD u. a.; *καί* haben gelesen it (außer f: verumtamen), Ss S1.

[78]) Vgl. 9, 12. 13; zu *ὑπάγειν* Jo 7, 33; 8, 14. 21. 22; 13, 3. 33. 36; 14, 4. 5. 28; 16, 5. 10. 17. Euthym.: *μεταβαίνειν ἀπὸ τῆς ἐνταῦθα ζωῆς.*

[79]) Hinter *ἐγεννήθη* setze man ein Komma; *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος* ist Apposition zum unausgesprochenen Subjekt von *ἐγεννήθη*. Bgl.: *ὁ ἄνθρ. ἐκ.* videri possit praedicatum. Bei Lk fehlt der Satz V. 21b *καλὸν αὐτῷ κτλ.* (= Mt V. 24b).

Abendmahles bemerkbar. Noch während sie aßen, so lesen wir, nahm er[80]) ein Brot, sprach den Segenswunsch darüber, brach es, gab es ihnen und sprach: „Nehmet; dies ist mein Leib“ [81]) (V. 22). Jenes *ἐσθιόντων αὐτῶν* deutet an, daß die Handlung, welche der Herr vornimmt, an die von allen begangene Passahmahlzeit anknüpfen will; die Handlung selbst aber, zumal die rätselhafte Rede: „dies ist mein Leib“, setzt voraus, daß Jesu Leib im Gegensatz zu dem von ihnen gegessenen, gesetzlich vorgeschriebenen Lammbraten gedacht ist. Daran schließt sich alsbald das Weitere (V 23f.), daß der Herr einen Kelch nahm und, nachdem er wieder ein Dankgebet gesprochen, ihnen gab und zu ihnen sprach: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ Die Worte „mein Leib“ blieben ohne nähere Bestimmung; *τὸ αἷμά μου* aber erfährt eine doppelte Näherbestimmung: einmal wird es durch Hinzufügung von *τῆς διαθήκης* als solches bezeichnet, welches den Bund, nicht irgendwelchen, sondern **den** Bund stiftete. und anderseits als solches, welches vergossen wird für viele. Der Leser erinnert sich an das Wort 10, 45, wo der Herr als Zweck seines Kommens dies hervorgehoben hatte, daß er in einem sich selbst verleugnenden Dienst sein leibliches Leben als Lösegeld für viele dahingeben werde. Von einem nach dem Auszuge Israels aus Ägypten am Sinai vergossenen Bundesblut wußten die Jünger aus dem AT, 2 Mo 24, 8. Daran mußten sie sich erinnert fühlen, wenn Jesus von seinem einen oder vielmehr **den** Bund stiftenden, für viele ausströmenden Blute redete. Vielleicht, daß sie dabei an die Jer 31, 31—34 verheißene *διαθήκη* dachten, welche der Herr einst mit seinem Volke aufrichten werde, eine *διαθήκη*, nicht geartet nach der beim Auszuge aus Ägypten geschlossenen, sondern eine solche, bei welcher seine Gesetze ins Herz geschrieben sein sollten (vgl. Hb 8, 7—13). Wenn auch der Zusatz *καινῆς* bei *διαθήκης* an unserer Mr-Stelle textkritisch nicht zu halten ist, so trifft er doch den Sinn der Handlung und des Wortes Jesu. Der alte Bund, d. h. das ganze alttestamentliche, dem Volke Israel gegebene Gesetz, hört auf. Jesu Blut ist mehr wert, als jenes Tierblut und darum auch imstande, einen ganz andersartigen Bund zu realisieren, als es der alttestamentliche war. Von diesem *τὸ αἷμά μου . . . ὑπὲρ πολλῶν* aus fällt nun auch Licht auf jenes *τὸ σῶμά μου*. Es kann sich nur um den Leib Jesu handeln, der in den Tod dahingegeben wird. Nähere Ausführungen über das Verständnis der Abendmahlsworte sollen und können hier nicht gegeben werden.[82]) Es will aber noch beachtet sein, daß Mr, und

---

[80]) *Ἰησοῦς* ist späterer Zusatz (om ℵ*BD it⁴ sah).

[81]) Das *φάγετε* hinter *λάβετε* ist aus Mt eingedrungen.

[82]) S. **meinen** Aufsatz: Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik in NKZ XVII, 1906, S. 181ff. 247ff. 358ff.

zwar nur Mr, ehe er die über dem Kelch gesprochenen Worte Jesu V. 24 bringt, hinter das *ἔδωκεν αὐτοῖς* V. 23b die Worte einschiebt: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Damit kann nicht angedeutet werden sollen, daß im Unterschied von dem vom Herrn gebrochenen Brot, welches jedem einzelnen Jünger vom Herrn gereicht worden sei, der Kelch zunächst bloß einem gereicht, dann aber von Hand zu Hand weiter gegeben worden sei. Das hätte deutlicher bezeichnet werden müssen, auch hätte eine entsprechende Bemerkung beim Brotbrechen nicht fehlen dürfen. Wie wenig hätte sich überhaupt eine derartige lediglich auf etwas sehr Äußerliches bezügliche Angabe hier geschickt! Offenbar steht das *πάντες* in scharfem Gegensatz zu dem nachher vom Herrn hervorgehobenen Gedanken *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*: wohl wird das Blut Jesu für viele vergossen, so nämlich, daß es tatsächlich einer großen Zahl von Menschen zugute kommt; aber anderseits bleibt es ebenso wahr, daß es seiner Bestimmung nach allen zum Heil gereichen soll; nur daß nicht alle es sich wirklich zum Heile dienen lassen. Zu diesen gehört der Verräter, der selbstverständlich in jene *πάντες* eingeschlossen zu denken ist [83] (vgl. 1 Kr 10, 4). Daß eine derartige Bemerkung vorher beim Brote nicht gemacht wurde,[84]) erklärt sich daraus, daß die Worte Jesu einer näheren entsprechenden Bestimmung zu *σῶμά μου* entbehrten; und wiederum, der letztere Umstand will von dem Gedanken aus verstanden werden, daß das Hinfließenlassen des Blutes am anschaulichsten die Freiwilligkeit der Selbstdahingabe und den unendlich hohen Wert des geopferten Lebens malt. Da übrigens in V. 23b nicht das gerade Mr in solchen Fällen so geläufige Imperf., sondern der Aor. *ἔπιον* steht, so ist unmittelbar auch nicht gesagt, daß die V. 24 folgenden Worte Jesu während des Essens und Trinkens gesprochen worden sind. Der Aorist betont die Tatsache als eine wirklich geschehene und als eine solche von selbständiger Bedeutung. Aber allerdings, es entspricht der Analogie mit dem gereichten Brote, wenn wir annehmen, daß auch die Worte Jesu über dem Kelch vor dem Trinken und zum Teil während desselben gesprochen worden sind.

Der Herr hat aber seinen Jüngern noch mehr zu sagen. Wenn Jesus einerseits durch die eigentümliche Doppelhandlung, die er vorgenommen und durch die geheimnisvollen Worte, mit denen er sie begleitet hat, deutlich auf alttestamentliche, längst geschehene, aber bei der jährlichen zum Gedächtnis verordneten Passahmahlzeit immer wieder erneuerte Vorgänge angespielt hat, so fehlt es auch anderseits nicht an einem erhabenen Ausblick in

---

[83]) Vgl. Bengel: Omnes biberunt, etiam Judas: quem quis dixerit medio convivio potuisse se subducere?

[84]) Nur k: . . . fregit et dedit illis et manducaverunt ex illo omnes (Hs illimonet).

die Zukunft, V. 25. Jesus versichert feierlich, daß er von dem Erzeugnis des Weinstocks nicht mehr trinken werde bis zu jenem Tage, da er es neu trinken werde im Reiche Gottes. Es verrät sich darin das Bewußtsein, daß er schon oftmals den Passahbecher getrunken habe. Nun soll es das letzte Mal sein. Er wird aber dermaleinst, wenn die mit Aufrichtung des Reiches Gottes verbundene Neuordnung aller Dinge erfolgt sein wird, in neuer Weise Wein trinken. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß diese Rede, wie sie sich an geläufige atl Weissagungen anlehnt, so durch und durch bildlich zu fassen ist. Die Passahmahlzeit ist eine Veranstaltung fröhlichen Charakters. Die Kinder Israels dankten für die Erlösung aus Ägypten. Und gerade der Weingenuß bei diesem Mahle sollte diesen fröhlichen Charakter zum Ausdruck bringen. Der Herr deutet auf einen Tag, da nach Verlauf einer Zeit, die fröhlicher Gemeinschaft mit gleichgesinnten Festgenossen entbehren werde (2, 20), unter der Königsherrschaft Gottes eine neue Ordnung der Dinge anheben werde, wo solche fröhliche Gemeinschaft walten und erquickliches Genießen alles Glückes einen unverlierbaren Platz haben werde.

4. Aufbruch nach dem Ölberg; Ankündigung der Verleugnung Petri (14, 26—31; vgl. Mt 26, 30—35).

Bei jeder Passahmahlzeit wurden Psalmen gesungen, das sogenannte Hallel, die erste Hälfte, Ps 113 u. 114, vor dem zweiten Becher, die andere Hälfte, Ps 115—118, zum Schluß der Feier beim vierten Becher. Diese letzteren Psalmen werden gemeint sein,[85]) wenn es V. 26 heißt, sie hätten einen Hymnus oder Hymnen angestimmt (*ὑμνήσαντες*, vgl. AG 16, 25; Hb 2, 12 = Ps 22, 23; oft im AT LXX, z. B. Ps 65, 14; Jes 12, 5; 42, 10; Sir 39, 41 (35); 47, 9; 51, 15) und seien hinausgegangen aus dem Hause in der Stadt (V. 13. 16) und hätten sich nach dem Ölberg begeben. Auf dem Wege dahin sagt Jesus ihnen voraus, daß alle seine Jünger Anstoß an ihm nehmen, zu Falle kommen, im Glauben an ihm irre werden würden. So muß es kommen, weil geschrieben steht: „Ich will den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen." Sach 13, 7 ist gemeint, wo es im Hebräischen heißt (Ausspruch Jahves): הַךְ אֶת־הָרֹעֶה וּתְפוּצֶיןָ הַצֹּאן. Vorausgegangen war die Aufforderung: „Schwert, wache auf wider meinen Hirten

[85]) Just. dial. 106 sieht darin, daß Jesus mit seinen Jüngern Gott durch Hymnusgesang gepriesen habe, eine Erfüllung von Ps 22, 22 f.: *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε. Οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον, αἰνέσατε αὐτόν· ἅπαν τὸ σπέρμα Ἰακώβ, δοξάσατε αὐτον κτλ.* — Eine apokryphe Ausmalung der Szene und Wiedergabe des Hymnus s. Acta Joannis c. 94—97 (ed. Lips. et Bonn. II, 1, 197 ff.).

und wider den Mann meiner Gemeinschaft.“. Jahve gebietet dem Schwerte, den von ihm bestellten Hirten dem Tode preiszugeben, damit die ihm anvertraute Herde führerlos werde und in das dadurch bedingte mannigfache Unglück und Elend hineingerate. Das schließt nicht aus, daß die Herde durch eigene Schuld sich ihres Hirten beraubt (Sach 12, 10 ff. 11, 11—14). Beim Propheten sind die *πρόβατα τῆς ποίμνης* das ganze Volk Israel, wenn nicht gar „das ganze Menschengeschlecht“.[86]) Wenn dasselbe zerstreut sein wird, dann wird Jahve „seine Hand ausstrecken zu den Kleinen“; nicht: „wider die Kleinen“, sondern, entsprechend der Sach 13, 8 f. geweissagten Übriglassung und Läuterung des dritten Teiles: fürsorgend wird der Herr der geringen und schwachen unter den zerstreuten Schafen sich annehmen und sie zum Grundstock einer neuen Volksgemeinschaft machen. Der Herr geht aber auf diesen weiteren Gedanken des Propheten nicht ein. Ihm sind die Jünger Repräsentanten des seiner Leitung unterstellten Volkes: mit der durch Gottes Willen geschehenden tödlichen Vernichtung seiner selbst [87]) wird die Auflösung seiner Jüngerschaft und deren Dahingabe in Jammer und Elend gegeben sein; und infolge dieser beiden bevorstehenden schrecklichen Begebenheiten werden sie an Jesu irre werden (vgl. Lk 24, 19—23). Wenn der Herr, in schärfstem Gegensatz dazu (*ἀλλά*), die tröstende Voraussagung anfügt: „wenn ich auferweckt sein werde, werde ich vor euch vorangehen nach Galiläa“ (vgl. 16, 7), so wird, so rätselhaft dies Wort auch klingen mag, jedenfalls dies gesagt, daß er, der vom Schwert geschlagene Hirte, wieder lebendig werden und danach der zerstreuten Jüngerschaft in Galiläa eine Stätte der Vereinigung bereiten werde. Daß durch diese Ankündigung die Möglichkeit vereinzelter Erscheinungen des Auferstandenen außerhalb Galiläas nicht ausgeschlossen zu sein braucht, versteht sich für jeden wohlmeinenden Leser von selbst. Die zwar aufrichtiger Liebe, aber nicht minder törichtster Selbstvermessenheit und strafwürdiger Überhebung über die anderen Jünger entspringende Versicherung des Petrus, daß, wenn auch alle zu Falle kommen würden, er fest bleiben werde,[88]) weist Jesus mit der durch feierliches *ἀμὴν λέγω*

---

[86]) So Hofm., Schriftbew.[2] II, 2, S. 616.

[87]) Unser Evangelist schreibt weder *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα* mit LXX B ℵ noch *πάταξον τὸν ποιμένα (καὶ διασκορπισθήσονται κτλ.)* mit LXX A ℵ[c], sondern *πατάξω*, durchaus sinngemäß. Denn Gott ist es, welcher das Schwert sendet; vgl. Mr 14, 36. Mt bietet in der 2. Hälfte des Sacharja-Wortes: *διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*. Mr stellt das Subj. vor *διασκορπ.*, besser griechisch, aber wohl zufällig (s. Zahn Einl.[3] II, 335 Anm. 3, 1).

[88]) D und einige it fügen zu dem *ἀλλ' οὐκ ἐγώ* V. 29 hinzu: *ου σκανδαλισθήσομαι*. Gut sagt Chrys. zu Jo 13, 36: Petrus sollte lernen, *ὅτι οὐχ οὕτως ἠγάπησεν ὡς ἠγαπήθη*.

σοι eingeleiteten Voraussage zurück, er werde ihn noch heute, in dieser Nacht, ehe ein Hahn zweimal krähen werde,[89]) dreimal verleugnen. Verleugnen ist schlimmer als sich ärgern. Der Jünger freilich „redete[90]) über die Maße eifrig[91]) — das Imperf. schildert —: wenn ich mit dir sterben sollte, ich will dich durchaus nicht verleugnen". Und dasselbe, so hören wir zum Schluß, behaupteten auch alle anderen.[92])

5. Jesus in Gethsemane (14, 32—42; vgl. Mt 26, 36—46; Lk 22, 40—46).

Die nächtliche Wanderung erreicht ihr Ende bei einem Grundstück[93]) mit Namen Gethsemane. Während der Herr die übrigen Jünger beim Eingang sich niedersetzen heißt, bis er gebetet habe, nimmt er die drei bevorzugten Apostel Petrus, Jakobus und Johannes mit sich. Aber wie ganz anderes erleben sie jetzt an ihm als auf dem Berge der Verklärung (9, 2 ff.), als damals, da er zu Jairus sprach: fürchte dich nicht, glaube nur! und sich als des Todes Herr erwies (5, 36 ff.)! Denn alsbald begann er, der Ge-

---

[89]) Das *δὶς* machte den Auslegern von jeher viel zu schaffen, da Mt, Lk, Jo nur von einem einmaligen Krähen des Hahns wissen; ebenso 14, 68. 72. S. zu d. St. S. 365, Anm. 29. Das Fehlen von *δὶς* in ℵ C* D it[5] (darunter k) arm aeth beruht auf Gleichmachung (14, 72 om: ℵ C*(?) Δ it[5] [aber k hat es hier] aeth). Auch das berühmte Fajjumfragment hat das *δὶς*: *[πρὶν ἢ] ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει]*. Man beachte, daß alle Evangelisten das ältere poetische *ἀλέκτωρ* schreiben für das spätere *ἀλεκτρυών*, ebenso das gewähltere *φωνεῖν* für *κοκκύζειν* (Fajjumfrgm.) oder *κράζειν* (vgl. 3 Makk 5, 23: *ἄρτι δὲ ἀλεκτρυὼν ἐκεκράγει ὄρθριος*). Vgl. Aristoph. Eccl. 391: *τὸ δεύτερον ἀλεκτρυὼν ἐφθέγγετ'*.

[90]) Das *ἐλάλει*, welches statt des von Rec. gebotenen *ἔλεγεν* zu lesen ist (ℵ B D L itpler Ss S[1] S[3]), malt das unüberlegte Schwatzen.

[91]) *ἐκπερισσῶς* lesen ℵ B C D und einige min, ein sonst nicht vorkommendes Wort (L u. a. *περισσῶς*); Rec. *ἐκ περισσοῦ*; *Δ ἐκ περισσείας*, A N u. v. Unz. fügen noch *μᾶλλον* hinzu.

[92]) Zu der ganzen Stelle V. 26 ff. ist das schon genannte Papyrusfragm. (3. Jahrh.) von Fajjum zu vergleichen, 1885 zuerst von Bickell veröffentlicht, sieben nicht immer vollständig erhaltene Zeilen. S. Zahn, Gsch. K. II, 780 ff.; Harnack, Texte u. Unters. von Harn. u. Gebh. V, 4, S. 483 ff.; Resch, ebd. X, 2, 28 ff. Abdruck bei Nestle, NT supplem. 67. Es lautet mit den konjizierten Ergänzungen *[μετὰ τὸ] φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους πά[λιν εἶπε· ταύτῃ* oder: *ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν· πατάξω τὸν [ποιμένα καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[ονται. εἰπόντος το]ῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες, ο[ὐκ ἐγώ, εἶπεν ὁ κς* (oder bloß *εἶπεν*) *πρὶν ἢ* oder *ἔφη πρὶν] ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει σήμερον, σὺ τρὶς με ἀ]παρν[ήσῃ]*.

[93]) Mt und Mr *χωρίον* (Jo 18, 1 *κῆπος*, Lk nur: *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*), welches nicht bloß mit „Ort" zu übersetzen ist (z. B. Er. Klstm.), sondern Acker-, Gartenland bedeutet (vgl. Jo 4, 5; AG 1, 18 f.; 4, 34; 5, 3. 8; 28, 7); ein schlichtes „Ort" wäre das bei Mr häufig begegnende *τόπος* (z. B. 1, 35; 15, 22).

waltige, Unerschütterliche, scheinbar ohne alle Veranlassung, banges Entsetzen zu zeigen und unheimliches Grauen zu verraten. Er gesteht auch seinen Jüngern unverhohlen, daß seine Seele in einem solchen Maße Schmerz und Traurigkeit empfinde, daß er meine sterben zu müssen. Sie sollen wissen, wie ihm zu Mute ist, sollen auch Zeugen dessen sein, was sich nun weiter mit ihm begibt. Darum gebietet er ihnen, dort zu bleiben und nicht einzuschlafen, sondern wachend zu bleiben. Von ihnen darf er mehr erwarten, als von den anderen, an welche nur die Mahnung ergangen war: *καθίσατε*. Der Evangelist erzählt dann, wie er ein Stück weiter gegangen und auf die Erde niedergefallen sei und gebetet habe, daß, wenn es möglich wäre, die Stunde [94]) vorübergehen möchte. Er kann sich aber nicht enthalten, nachdem er so den wesentlichen Inhalt des Gebets kurz vorweggenommen hat, das Gebet mit seiner charakteristischen Wendung in direkter Form zu bieten, V. 36; die Anrede *ἀββᾶ* steht voran, ein den Christen solenn gewordener Ausdruck, den Mr noch durch das griechische *ὁ πατήρ* erweitert. Hatte es vorher geheißen: *εἰ δυνατόν ἐστιν*, so bekennt der Sohn seinem Vater nunmehr: „Alles ist dir möglich", als wolle er dem Mißverständnis wehren, als habe er mit jener konditionalen Wendung irgendwelchen Zweifel in das göttliche Können und Vermögen setzen wollen, während das Möglichsein nur im Sinne der göttlichen Zulassung gemeint war. So darf denn die Bitte nicht als zu kühn gelten: „laß diesen Kelch vor mir vorübergehen" — schon 10, 38 hörten wir von dem Jesu bevorstehenden Leidens- und Todesgeschick unter dem Bilde des Trinkens eines Kelches — „und doch", fährt der Herr fort, „nicht, was ich will, sondern was du willst", sc. danach will ich fragen.[95])

Das müssen die Jünger gehört haben, obwohl sie der Herr, als er nach etwa einer Stunde (V. 37b), vom Gebete aufstehend, zu ihnen zurückkehrt, schlafend findet. So wenig haben sie seine Bitte erfüllt: *γρηγορεῖτε!* Und wie berechtigt klingt nun in des Herrn Munde die tadelnde Frage: „Simon, schläfst du? Vermochtest du nicht eine Stunde wach zu bleiben?" Gerade Petrus verdiente um seines kecken Gebarens willen (V. 29. 31) solche vorwurfsvolle Rede. Indem der Herr den furchtbaren Ernst der Lage ins Auge faßt, fügt er die an alle drei gerichtete Mahnung hinzu, daß sie wachen und beten sollen, damit sie nicht in eine versuchliche Lage hineingeraten, der sie sich nicht gewachsen zeigen. Denn obwohl der Geist bereit und willig ist, die Gemeinschaft mit Gott zu behaupten und den Glauben nicht zu verleugnen, so ist

---

[94]) *ἡ ὥρα* absolut, die hora fatalis, wie V. 41; vgl. Jo 12, 27; 16, 4; 17, 1. D fügt hinzu *αὕτη*, ebenso it hora haec oder illa.

[95]) Das *τί* hier relativisch zu fassen, ist ganz untunlich.

doch die angeborene Natur des sündigen Menschen, seine *σάρξ*, schwach, nämlich gegenüber der Versuchung; und wenn der Geist den Sieg behalten und das Fleisch sich nicht nachgiebig zeigen soll, so gilt es, durch Wachsamkeit, durch kräftiges Anspannen des auf Gott gerichteten Sinnes und durch ernstes, solchem gottgemäßen Trachten förderliches Beten dem Geiste die Herrschaft zu sichern und das Fleisch zu überwinden. Wenngleich zunächst auf die eigentümliche Situation der drei Jünger bezüglich, bei welchen leibliche Mattigkeit und Müdigkeit immer wieder den bleiernen Schlaf über die Augenlider zu breiten drohte, gilt das Wort Jesu allen Frommen überhaupt. Denn allerdings, von jedermann hat der Herr den Satz von der Geistesbereitschaft und der gleichzeitigen Schwachheit des Fleisches nicht verstanden wissen wollen und können. Ja man darf sagen, daß dieses Wort seine allererste Anwendung auf Jesum selber findet. Die Schwachheit des Fleisches spürt er in der besonderen Richtung, daß die dem Menschen angeborene und gerade ihm, dem Heiligen Gottes, dessen Leben in Gottes Tiefen wurzelt, so natürlich anstehende Todesfurcht ihn abzuwenden droht vom Gehorsam gegen den unabänderlichen und wunderbaren Willen des Vaters (vgl. Hb 5, 7 ff.; 2 Kr 13, 4: *ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας*; Rm 8, 3: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*; 1 Pt 4, 1; — Mr 8, 32 f.; Lk 12, 50; Jo 12, 27; anderseits Jo 10, 17 f. — Die Todesfurcht auch des gläubigen Christen meint Pl 2 Kr 5, 5; s. Hofm. z. d. St.). Schon die Tatsache, daß der Herr, nachdem er selbst eine Stunde lang gebetet, aufstehen und seine Jünger ermahnen kann, beweist, daß sein Gebet nicht fruchtlos für ihn geblieben ist. Aber anderseits wird er die Schwachheit des Fleisches wiederholt sich regen gefühlt haben, da wir V. 39 lesen, er sei noch einmal von seinen Jüngern weggegangen und habe dieselbe Rede getan, und V. 41 kann das *ἔρχεται τὸ τρίτον* kaum anders verstanden werden, als so, der Herr sei noch ein drittes Mal von seinen Jüngern weggegangen, um zu beten, und ein drittes Mal zu ihnen zurückgekehrt. Seine Bitte, zu wachen, bleibt unerfüllt. Die Jünger sind so wenig Herren der Situation, daß sie, als der Herr nach seinem zweiten Gebet zu ihnen zurückkehrt, sie wieder schlafend findet: „denn ihre Augen“ — anders seine, des Meisters — „waren beschwert, und sie wußten nicht, was sie ihm antworten sollten“ (V. 40; vgl. 9, 6). Der letzte Satz deutet auf einen nicht eigens ausgedrückten Gedanken, entweder: der Herr versuchte, ein Gespräch mit ihnen anzuknüpfen, oder: er ließ sie so, wie er sie nun einmal fand, ohne sie anzureden; und diese Ergänzung ist darum wahrscheinlich, weil vorher zweimal von ihrem festen Schlaf die Rede gewesen ist. „Der Herr sollte die Kelter allein treten“ (Jes 63, 3). Nicht als ob ihm dieses Schlafen der Jünger recht gewesen wäre

und er es ihnen hätte gönnen wollen. Sondern er schickt sich nur in das Unvermeidliche, und diese seine Isoliertheit muß dazu dienen, das Einzigartige seiner Persönlichkeit und seiner Kraftleistung um so wirkungsvoller hervortreten zu lassen. Es ist doch kaum möglich, die Worte *καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε* V. 41 so zu verstehen, daß Jesus seinen Jüngern während der kurzen Zeit, die ihnen dazu blieb, geradezu gestattet habe, zu schlafen und sich Ruhe zu gönnen.[96]) Abgesehen davon, daß die V. 34 und 37f. allen Ernstes erhobene Forderung Jesu, daß die Jünger wachen sollten, nicht dadurch als aufgehoben oder gar ins Gegenteil verwandelt gelten darf, daß die Jünger eingeschlafen sind, müßte der in V. 42 (= Mt 26, 46) mit *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγισεν* plötzlich eintretende Stimmungs- und Situationswechsel gegenüber jener Fassung bedenklich machen. Eine ironisch zu verstehende Aufforderung zum Schlafen und Ausruhen bietet V. 41 auch nicht. Der düstere Ernst der Situation verträgt sich mit solcher vermeintlichen Ironie nur schwer. Vielmehr fragt der Herr und zwar in tadelndem Sinne, ebenso wie oben V. 37: *Σίμων, καθεύδεις;*, ob sie denn für die noch übrige kurz bemessene Frist schlafen und sich ausruhen wollen: *ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα κτλ.* Das dem Mr eigentümliche *ἀπέχει* kann kaum anders übersetzt werden als mit: „es ist genug“, sc. des Schlafens; sufficit.[97]) Denn wie sollte doch etwa Judas, der Verräter, Subjekt sein können, in dem Sinne: er hat seinen Lohn dahin?[98]) Die schreck-

---

[96]) So Zahn zu Mt 26, 45.

[97]) Sufficit hat l, wahrscheinlich auch g[1. 2], ferner vg. Vgl. Aug. de cons. ev. III, 4, welcher meint, nach den Worten dormite iam et requiescite! habe der Herr eine Zeitlang geschwiegen, ut hoc fieret quod permiserat. Das deute Mr an mit dem von ihm hinzugefügten sufficit. „Quod requievistis, iam sufficit.“ Hesych. erklärt *ἀπέχει: ἐξαρκεῖ, ἀπόχρη.* Mag es sich hier auch bei Hesych. um einen späteren, vielleicht aus unserer Mr-Stelle entstandenen Zusatz handeln, die Bedeutung „es ist genug“ kann durch (Pseudo-)Anacr. 28, 33 als gesichert gelten: *ἀπέχει· βλέπω γὰρ αὐτήν.* Wetstein vergleicht Cyrill. in Hagg. 2, 9: *ἐμόν φησι τὸ ἀργύριον καὶ ἐμὸν τὸ χρυσίον, τοῦτ᾽ ἔστιν· ἀπέχει καὶ πεπλήρωμαι καὶ δεδέημαι τῶν τοιούτων οὐδενός.* D *ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα* (d q: sufficit finis et hora). S[1]: das Ende ist herbeigekommen, die Stunde ist gekommen; umgekehrt S[s]; so auch f: adest finis, venit hora; c ff[2]: adest enim consummatio et (venit) hora. Frei k: dormite iam nunc! ecce adpropinquavit qui me tradit. Et post pusillum excitavit illos et dixit: *iam hora est*, ecce traditur filius hominis in manus peccatorum. Surgite eamus! Hier scheint überall *ἀπέχει* im Sinne von: „es ist im Vollmaß da“ genommen zu sein, — welche Bedeutung aber nicht nachweisbar ist. Die Übersetzung „es ist genug“ wird auch von Blaß anerkannt (Mr S. 85).

[98]) So Deißmann, Licht von Osten[1] S. 25 u. 76, der auf de Zwaan: the text and exeg. of Mr 14, 4, and the Papyri in The Expositor Dez. 1905 verweist. Preuschen, im Handwörterb. z. d. Schr. des NT Sp. 129: das unpersönliche *ἀπέχει* vielleicht „es ist quittiert“, mit Berufung auf Theol. Studien 1905. Expos. Times XII, 459.

liche Stunde, vor der Jesus eben vorher Grauen empfunden und um deren Vorübergehen er gebetet hat, ist gekommen. Wie mit ausgereckter Hand weist er durch das erste *ἰδού* (V. 41 b) auf sich selbst, den Menschensohn, hin, der in die Hände der Sünder überantwortet werde, und durch das zweite (V. 42 b) auf den in Annäherung begriffenen Verräter. „Stehet, auf, wohlan, lasset uns gehen!“

6. Der Verrat und die Gefangennahme (14, 43—52; vgl. Mt 26, 47—53; Lk 22, 47—53; vgl. Jo 18, 3 ff.).

Nun folgt Schlag auf Schlag. Während Jesus noch redet, erscheint Judas Ischarioth, „einer der Zwölf“ (14, 20), und mit ihm ein Haufe,[99]) bewaffnet mit Schwertern und Stöcken, gesandt von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten. Der Verräter, so bemerkt der Evangelist, hatte ihnen ein Zeichen, *σύνσημον*, gegeben, wen er küssen werde, der sei es; den sollten sie greifen und, wie ihn Mr ausdrücklich hervorheben läßt, sicher, *ἀσφαλῶς*, wegführen, auf daß er nicht entrinnen könne. Dementsprechend nähert sich Judas dem Herrn, ruft zweimal Rabbi![100]) und küßt ihn heftig (*κατεφίλησεν*). Nun gerät Jesus „in die Hände der Sünder“ (V. 41). Denn „sie legten die Hände an ihn und nahmen ihn fest“ (V. 46). Ganz ohne Abwehr und Selbstverteidigung seitens der Freunde Jesu geht es dabei freilich nicht zu. Denn wir lesen, daß „einer, *εἷς τις* oder bloß *εἷς*[1]) derer, die dabei standen“, sein Schwert zog und durch einen Hieb den Knecht des Hohenpriesters verwundete, wobei er ihm sein Ohr abschlug. Offenbar kennt der Vf sowohl den Schläger als den Verwundeten, glaubt aber Veranlassung zu haben, beider Namen verschweigen zu sollen. Aus Johannes' Darstellung wissen wir, daß der das Schwert Ziehende Petrus war, und daß der verletzte Knecht Malchus hieß. Mr dürfte aus Rücksicht auf Petrus dessen Namen nicht genannt haben, und ebenso werden ihn persönliche Rücksichten auf den vermutlich zur Zeit der Abfassung des Ev noch lebenden Knecht und dessen Familie bestimmt haben, seinen Namen zu unterdrücken. Wenn dann die an seine Häscher gerichteten Worte Jesu mit einem *καὶ ἀποκριθείς*[2]) eingeleitet werden (V. 48), so werden dieselben

[99]) Das *πολύς* der Rec. stammt aus Mt.

[100]) Denn es ist wahrscheinlich mit AEFG und den meisten Unz., S¹S³ (nicht Ss) *ῥαββί(-εί) ῥαββί* zu lesen. Mt 26, 49 steht nur ein einmaliges *ῥαββί*; dagegen ist Mt 23, 7, welche Stelle übrigens viel zu weit abliegt, um für unsere Stelle in Betracht zu kommen, wahrscheinlich ebenfalls ein zweimaliges *ῥαββί* zu lesen; vgl. Just. Tryph. 112. S. Blaß zu unserer St.

[1]) *εἷς τις* BC usw., it² vg; *εἷς* ℵALM it⁵, S³, sah, cop.

[2]) Dies fehlt bei Mt 26, 55: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* Auch

nicht bloß auf seine durch den Haufen der Bewaffneten geschehene Verhaftung, sondern auch auf jene Verteidigung mit dem Schwert Bezug nehmen. Auch der Schwertstreich beweist, daß der äußere Anschein dafür spricht, als handle es sich um einen Räuber, einen gemeinen Verbrecher, gegen den sie, mit Schwertern und Knitteln bewaffnet, hätten ausziehen müssen.[3]) Aber warum haben sie ihn nicht schon längst ergriffen, da er doch täglich[4]) bei ihnen im Tempel war, mit Lehren beschäftigt? „Aber, damit die Schriften[5]) erfüllet würden“, ist das alles geschehen. Die Anwendung von Gewalt und Hinterlist, deren Geschäftsstunden in die Nachtzeit fallen, beruht auf göttlichem Verhängnis, auf Gottes in der heiligen Schrift bekundetem Willen. Das mag sich auch der merken, welcher eben für den Herrn das Schwert ziehen zu müssen geglaubt hat. Er soll nicht in Gottes Rat, Willen und Handeln eigenmächtig eingreifen.

Die weitere Bemerkung, V. 50, daß alle ihn im Stich gelassen hätten und geflohen wären, legt die Vermutung nahe, daß der Evangelist hier besonders an die oben V. 27 zitierte Sacharjastelle gedacht und in der Flucht der Jünger die Erfüllung jener Voraussagung des Herrn erkannt hat. Ebenso wie jener eine Anhänger Jesu, der das Schwert für ihn zog, etwas mysteriös *εἷς* (*τις*) genannt wird, so hören wir nun V. 51 von einem *εἷς τις νεανίσκος*, wenn nicht etwa *νεανίσκος τις* zu lesen ist:[6]) derselbe folgte, bekleidet mit feiner Leinewand,[7]) auf bloßem Leibe[8]) dem Herrn[9])

---

bei Lk 22, 52 steht ein einfaches *εἶπεν δέ*, während er vorher V. 51 nach dem Schwertstreich fortfährt: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν* — zu seinen Jüngern — *ἐᾶτε ἕως τούτου*, was nicht heißen kann: laßt sie, die Feinde, soweit gewähren, daß sie dies, nämlich die Gefangennahme, ins Werk setzen, sondern: sie sollen es sein lassen; soweit, nicht weiter sollen sie es kommen lassen. Nach Lk hat Jesus die Bereitwilligkeit seiner Jünger, für ihn zu kämpfen, nicht schlechthin gestraft. Er wehrt ihnen nur, damit fortzufahren. Grot.: satis est huc usque vos progressos in vi reponenda; nolite ultra progredi! Hic consistite! Richtig auch Bengel u. Hofm. Ss S[1]: כדו עדמא להנא = es ist genug bis auf diesen Mann hin = bis daß ihr diesen Mann getroffen habt. Auch das zurechtweisende Wort Jesu an Petrus Mt 26, 52 ff. will so verstanden sein.

[3]) V. 48 als Frage zu lesen, liegt kein Grund vor; im Gegenteil, man würde das *ὡς* als störend empfinden.

[4]) Das *καθ' ἡμέραν* (vgl. Mt 26, 55; Jo 18, 20) wäre unbegreiflich, wenn Jesus nicht auf anderweitige Anwesenheit und Lehrwirksamkeit im Tempel von Jerusalem als diejenige kurz vor seinem Tode Bezug nähme (s. z. B. Zahn, Einl[3] II, 449).

[5]) *τῶν προφητῶν* (N min S[3] u. a.) ist Zusatz aus Mt 26, 56; zum Plur. *γραφαί* vgl. 12, 24.

[6]) Das *εἷς τις* der Rec. (auch Ti) ist zwar durch die meisten Unz., aber nicht durch ℵBCDL it vg, Ss S[1] bezeugt, welche *νεανίσκος τις* bieten (teils *καὶ νεαν. τις*, teils *νεαν. δέ τις*).

[7]) *σινδών*, ägyptischen oder indischen Ursprungs, LXX für סָדִין Richt

mit (den anderen) nach.[10]) Dabei aber griffen sie ihn, nämlich die Häscher Jesu; es muß zu einem Handgemenge gekommen sein, denn der Jüngling ließ seine Leinewand fahren und floh nackt davon. Es leuchtet ein, daß diese vom Jüngling handelnden Sätze fehlen könnten, ohne irgendwie der Erzählung des Ganzen Abbruch zu tun. Der Vf muß ein persönliches Interesse an seiner Persönlichkeit gehabt haben. Einige Väter (Ambr. in Ps 36, Petr. Chrysol. sermo 78. 150. 170, Gregor. Moral. 14, 23) dachten, auf Grund von Jo 18, 15, an den Apostel Johannes. Aber einer der Zwölf kann es nicht gewesen sein, da diese schon unter den *πάντες* V. 50 begriffen zu denken sind. Und wie sollte Mr dazu gekommen sein, den Zebedaiden Johannes in so geheimnisvoller Art einzubringen! [11]) Ganz willkürlich ist die Deutung auf Jakobus den Gerechten (so Epiph. haer. 78,[12]) Theophyl., Euthym.), nicht minder die auf Saulus (so Ewald). Ungezwungen erklärt sich die Erwähnung der Jünglingsgestalt nur, wenn der Vf sich selbst darunter hat zugleich verbergen und enthüllen wollen. Wenn Jesus das Passahmal in seinem, Markus', Hause gegessen hat, so mag dieser, eben zur Ruhe gegangen, durch die von Judas geführte Rotte, von der anzunehmen ist, daß sie sich zuerst beim Hause des Mr darüber zu vergewissern suchte, ob Jesus noch

---

14, 12; Spr (29, 42) 31, 24, ist ein feiner indischer Stoff, meist Leinewand, aber auch Baumwolle, eine Art Musselin. Herod. 2, 86; 1, 200 u. a.

[8]) *ἐπὶ γυμνοῦ,* von einigen min, c k sah Ss ausgelassen, ist neutrisch zu fassen, sc. *σώματος* (a: supra nudum corpus).

[9]) D 42 ff²: *αὐτούς.*

[10]) Ss bietet: „ein Jüngling folgte ihm nach, und er war gehüllt in einen Sindon, und viele Leute gingen hin und griffen ihn; und er ließ das Kleid in ihren Händen und floh von ihnen nackt". Hinter *κρατοῦσιν αὐτόν* haben AC²N u. a. Unz., q, S³ *οἱ νεανίσκοι* (so auch Rec.); om ℵBC*DLΔ itpl vg SsS¹. Ist das Wort echt, so können doch wohl nur die Bewaffneten gemeint sein, welche Jesum verhafteten. Und in der Tat, man begreift nicht recht, wie es eingeschoben, wohl aber, wie es weggelassen werden konnte. Auch ist wahrscheinlich das *ἀπ' αὐτῶν* V. 52 am Ende im Texte zu belassen (ADΔ u. v. a., it⁴ SsS³).

[11]) Vgl. auch die vernünftigen Bemerkungen des „Anonymus" bei Possinus, catena in Marcum p. 327 f.: *ἆρα Ἰωάννης ἦν; ἐπειδὴ μέμνηται αὐτὸς ὁ Ἰωάννης σὺν τῷ Πέτρῳ καὶ αὐτὸν παραγενόμενον ἐν τοῖς τοῦ ἀρχιερέως· ἀλλ' εἰ ἦν ὁ Ἰωάννης, οὐκ ἦν αὐτὸν εἰκὸς σινδόνι μόνῃ περιβεβλῆσθαι καὶ εἶναι τὰ ἄλλα γυμνόν. οὐ γὰρ ἦν τοῦτο τῆς σεμνότητος τοῦ τοσούτου Ἰωάννου. ἀλλ' ὅτε ἐνταῦθα κεῖται, ὅτι ἀποδυσάμενος τοῖς συνέχουσιν αὐτὸς τὴν σινδόνα ἔφυγεν, ὁ δέ γε Ἰωάννης, ὡς ἔφησεν αὐτός, καὶ ἠκολούθησε· καὶ εἰς τὸν οἶκον εἰςῆλθε τοῦ ἀρχιερέως, ὥστε ἄλλον τινὰ ὑπονοητέον τὸν τοῦτο πράξαντα, ἕνα τῶν ἐκ τοῦ δήμου, ὃς συσχεθεὶς ὡς τις ὢν τῶν τοῦ κυρίου ἀφεὶς τὴν σινδόνα ἔφυγε.*

[12]) Anders versteht jetzt Zahn Einl³ II, 217 den Epiphanius: Epiphanius habe hier auch an Johannes gedacht und Jakobus den Gerechten mit diesem in Parallele gestellt. Doch hätte Epiphanius sich dann sehr undeutlich ausgedrückt.

dort sei, aus dem Schlafe aufgeschreckt und Böses ahnend, derselben nachgegangen sein.[13])

7. Jesus vor dem hohen Rat (14, 53—65; vgl. Mt 26, 57—68; Lk 22, 54. 66—71. 63—65; Jo 18, 12. 24).

Jesu Bekenntnis vor dem hohen Rat und die schmähliche Verleugnung Jesu durch Petrus stehen sich gegenüber. Demgemäß wird, gleich nachdem V. 53 erzählt ist, daß die Schar der Häscher Jesum zum Hohenpriester geführt und daß sich dort alle Hohenpriester, Älteste und Schriftgelehrten versammelt hätten, hervorgehoben, wie Petrus von fern her dem Herrn zu folgen angehoben habe (*ἠκολούθησεν*, Aor.) bis hinein in den Hof des Hohenpriesters, und wie er dort zusammen mit den Dienern gesessen und sich am Feuer, welches hier, weil es zugleich zur Beleuchtung dienen sollte, *φῶς* heißt, gewärmt habe.[14]) Übrigens fällt auf, daß unser Evangelist an keiner Stelle den Hohenpriester, vor dessen Gericht Jesus gestellt und durch dessen entscheidendes Vorgehen Jesus zum Tode verurteilt wurde, mit Namen nennt.[15]) Man darf annehmen, daß auch hier persönliche Rücksichten auf dessen Familie obwalten. Mr mochte mit Kaiphas verwandt sein, wie der Apostel Johannes (Jo 18, 15). Die Sitzung des hohen Rats, noch in der Nacht (vgl. *πρὸς τὸ φῶς* V. 54; *ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* V. 68) zusammengetreten, wovon zu unterscheiden ist eine zweite am Morgen geschehene (*πρωΐ* 15, 1), scheint ausgezeichnet gewesen zu sein durch die Gegenwart außergewöhnlich vieler Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien (V. 55: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον*). Sie wird im oberen Stockwerk stattgefunden haben (vgl. V. 66: Petrus war *κάτω ἐν τῇ αὐλῇ*). Zuvörderst schildert der Evangelist das andauernde, aber vergebliche Bemühen des hohen Rats, ein gültiges Zeugnis wider Jesum zu gewinnen, um ihn in aller Form des Rechts zum Tode verurteilen zu können (V. 55). Denn es legten wohl viele ein Zeugnis und zwar, wie Mr von vornherein

---

[13]) In der von Matthaei herausgegebenen Catene Victors v. Ant. (II, 92) heißt es zunächst, der Jünger sei Jakobus, der Bruder des Herrn gewesen, dann aber: *τινὲς δὲ τὸν παρόντα φασὶν εὐαγγελιστὴν τοῦτον αὐτὸν εἶναι· διὸ καὶ τὸ ὄνομα ἑκὼν ἐσιώπησεν· ἴσως δὲ καὶ ἕτερός τις ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐκείνης, ἐν ᾗ τὸ πάσχα ἔφαγον, ἠκολούθησεν αὐτῷ.* Ungenauer bei Possinus a. a. O. S. 328: *ἴσως ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐκείνης, ἐν ᾗ τὸ πάσχα ἔφαγον, ἠκολούθησε, καὶ οὐδὲν ξένον.* Cajetan, Grotius u. a. dachten an einen Bewohner eines dem Garten Gethsemane nahe gelegenen Hauses, der durch den Lärm der bewaffneten Schar aufgeweckt und aus Neugierde herbeigeeilt sei.

[14]) Nach Eus. dem. ev. VI, 18, 45 Erfüllung des Wortes Sach 14, 6: *ψῦχος καὶ πάγος ἔσται!*

[15]) *Καϊάφαν* bei *ἀρχιερέα* in V. 53 ist Einschiebsel, aus Mt 26, 57.

hervorhebt, ein falsches Zeugnis wider ihn ab, aber es fehlte an der zur Rechtsgültigkeit nötigen Übereinstimmung. Als einige auftraten und mit eigenen Ohren gehört zu haben behaupteten, er habe gesagt, er wolle diesen Tempel, der mit Händen gebaut sei, abbrechen und dafür innerhalb drei Tagen einen anderen, der nicht mit Händen gebaut sei, bauen, schien sich eine offenbare Handhabe zur Anklage und Verurteilung zu bieten. „Aber auch so war ihr Zeugnis nicht gleichstimmig“ (V. 59), d. h. trotzdem daß ihre Aussage, soweit sie eben wiedergegeben worden, übereinstimmend war, fanden sich doch bei näherer Prüfung so beträchtliche Differenzpunkte, daß von einer Verwertung des Zeugnisses nicht die Rede sein konnte; wie denn Mr auch von diesen Zeugen sagt: *ἐψευδομαρτύρουν*. Daß Jesus einmal ein irgendwie entsprechendes Wort gesagt hat, wäre anzunehmen, auch wenn ein solches nicht bei Jo 2, 19 vorläge (vgl. die Glosse zu Lk 22, 3: *καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* it, Marcion), aber eben aus dieser Stelle geht hervor, daß die Zeugen Wortlaut und Sinn der Rede Jesu entstellt wiedergaben.[16]) Eine Wendung in der sich hinschleppenden Prozeßverhandlung trat erst ein, als der präsidierende Hohepriester in die Mitte trat und Jesum, welcher bis dahin zu allem stillgeschwiegen hatte, selbst zum Reden zu drängen suchte. Und nicht ohne Erfolg. Zwar als er verwundert den Herrn fragte — man beachte den Aor. *ἐπηρώτησεν*, vorher lauter Imperfecta —: „Du antwortest nichts? Was zeugen diese wider dich?“ [17]) verharrt Jesus im Schweigen und antwortet nichts (V. 60 f.).[18]) Aber als er ihm abermals Fragen vorlegt (das Impf. *ἐπηρώτα* scheint anzudeuten, daß er mehrere Fragen an ihn richtete) und zuletzt die bestimmte Frage stellt: „Bist du Christus, der Sohn des Gebenedeiten?“ [19]) bricht Jesus das Schweigen, indem er einerseits bekennt: „Ich bin es“, nämlich Christus, der von den Propheten verheißene und von den Frommen erwartete König aus Davids Geschlecht, der Israel und die Welt beherrschen wird, und darum von Gott gesandt und zu ihm in einzigartigem Verhältnis stehend, und indem er anderseits eine Weissagung von seiner ihnen, seinen Feinden, wahrnehmbar werdenden Machtentfaltung hinzufügt: „Ihr werdet sehen [20]) den

---

[16]) Jo 2, 19: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.*

[17]) So nämlich ist zu interpungieren, nicht aber ein einziger Fragesatz herzustellen. *Τί* zwar könnte, alexandrinischem Gebrauch entsprechend, allenfalls relativisch gefaßt werden (Blaß § 50, 5). Aber *ἀποκρίνεσθαι* würde ein *πρός* verlangen (Mt 27, 14). Vgl. den doppelgliedrigen ähnlichen Satz 15, 4.

[18]) *ἀπεκρίνατο* attisch (D *ἀπεκρίθη*), im NT seltenere Form für das hellenistische *ἀπεκρίθη* (Mt 27, 12 u. Lk 23, 9: *ἀπεκρίνατο*). Die att. Form *ἀπεκρίνατο* sicher sonst im NT nur Lk 3, 16; AG 3, 12. S. Blaß § 20, 1.

[19]) Nur hier im NT *ὁ εὐλογητός* absolut von Gott gebraucht: הַבָּרוּךְ.

[20]) Mt: *πλὴν λέγω ὑμῖν· ἀπάρτι ὄψεσθε κτλ.* Lk: *ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ*

Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzend und kommend mit den Wolken des Himmels" (V. 62). Jetzt steht er als Mensch vor ihnen; wenn auch als der Menschensohn, so doch in Niedrigkeit, Schwachheit und Schmach, und wenn er sich als Gottes Sohn bekennt, so erblicken sie in dieser Aussage nichts anderes als Gotteslästerung. Aber sie werden des inne werden, daß er teilhaben wird an der göttlichen Kraft (Hb 1, 3; 8, 1; sc. *θεοῦ*) und auf den Wolken des Himmels wie auf einem Thronwagen, dem Gotte Israels gleich (Ps 104, 3), erscheinen wird (Dan 7, 13).

Die nächste Folge dieses unumwundenen Bekenntnisses und dieser Weissagung Jesu ist eine dreifache (V. 63f.): zuvörderst zerreißt der Hohepriester entrüstet seine Untergewänder — vornehme Leute trugen wohl zwei *χιτῶνες*;[21]) es wird eine kalte Nacht gewesen sein, V. 54 —, sodann konstatiert er, daß die anwesenden Richter die Gotteslästerung selbst gehört haben, und daß es darum weiterer Zeugen nicht bedürfe, und fragt sie demgemäß nach ihrer richterlichen Meinung; das Schlußergebnis endlich ist dieses, daß ihn alle verurteilen, daß er des Todes schuldig sei.[22]) Daran schließt sich alsbald die schändlichste Mißhandlung und Verspottung des zum Tode Verdammten. Wir hören (V. 65), daß einige, *τινές*, offenbar einige unter den *οἱ πάντες*[23]) V. 64, anfingen, ihn anzuspeien, sein Antlitz zu verhüllen,[24]) ihn darauf mit Fäusten zu schlagen und zu ihm zu sagen: Weissage! und daß die Diener (vgl. V. 54) ihn mit Backenstreichen in Empfang nahmen und gleichsam bewillkommten, als er nämlich aus den Händen der geistlichen Obrigkeit entlassen und zur Herbeiführung weiterer Maßregeln den Dienern übergeben wurde[25]) (*ἔλαβον*, Aor.).

ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. καθήμενος κτλ. Mr läßt die Zeitbestimmung „von nun an" weg. Sie macht auch in Verbindung mit *ὄψεσθε* bei Mt unüberwindliche Schwierigkeiten und kann dort nur zu *καθήμενον* gehören (s. Zahn z. Mt 26, 64).

[21]) Lk erwähnt das Zerreißen der Kleider überhaupt nicht; Mt: *τὰ ἱμάτια*.

[22]) Der Ausdruck ist feierlich und umständlich; dagegen 10, 33 nur: *κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ*.

[23]) Mt nennt hier gar kein besonderes Subjekt, Lk: *οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν*.

[24]) *καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον* fehlt in D a f Ss (wie bei Mt; bei Lk nur *περικαλύψαντες*), ist aber ursprünglich.

[25]) *ἔλαβον*, nicht das erleichternde *ἔβαλλον* oder *ἔβαλον*, ist mit ℵ A B C Δ u. v. a. zu lesen (auch D G *ἐλάμβανον*). Wahrscheinlich liegt eine lat. Phrase zugrunde wie verberibus eum acceperunt (Cic. Tusc. II, 14, 34).

8. Die Verleugnung des Petrus (14, 66—72; vgl. Mt 26, 69—75; Lk 22, 55—62; Jo 18, 15—18; 25—27).

Die Erzählung[26]) kehrt jetzt zu Petrus zurück (vgl. oben S. 361 zu V. 54). Der Leser erwartet zu hören, wie es ihm ergangen sei, wer recht behalten werde oder behalten habe, Jesus mit der ernsten Vorhersagung der dreimaligen, noch in derselben Nacht erfolgenden Verleugnung seines ersten Apostels (V. 27. 30), oder dieser mit der kecken Versicherung, daß er, um nicht zu verleugnen, mit dem Herrn gar sterben werde. Mit ungemeiner Dramatik schildert nun der Evangelist, wie kläglich und wie schnell dieser Jünger, von dem Origenes einmal treffend urteilt (zu Joann. XXXII, 5), er sei *πολλάκις θερμότερος εἰς τὸ ἐπαγγέλλεσθαι τὰ φαινόμενα αὐτῷ κρείττονα,* vor einfältigen und schlichten Leuten die Waffen streckt. Welcher Kontrast! Der Meister bekennt und läßt sich zum Tode verurteilen, in heiliger Ruhe und voll göttlicher Majestät, sein Jünger verleugnet, um sich kein Haar krümmen zu lassen. Der Gottessohn ehrt seinen Vater durch seine Standhaftigkeit, der vornehmste unter den Zwölf tut der Ehre des Gottessohnes und dessen, der ihn gesandt hat, Abbruch. Wenn Jesus solche unzuverlässige Männer zu seinen Vertrauten und zu seinen Jüngern erwählt hat, wer wird den Mut gewinnen, es mit ihnen zu halten! Aber anderseits wird auch um so ergreifender die Sinnesänderung des Apostels beschrieben. Die Leser konnten und sollten aus der Geschichte lernen, wie das Christentum und dessen Bekenntnis nicht auf menschlicher Schwachheit, sondern auf göttlicher Kraft gegründet sei, und daß bußfertigen Sündern der Zugang zur Gnade nicht verschlossen sei.

Zuvörderst ist es eine der Dienstmägde[27]) des Hohenpriesters, mit welcher Petrus, der sich noch im Hofraum und zwar, wie hier von dem Ort aus gesehen, wo Jesu Verhör stattgefunden hatte, gesagt wird, unten (*κάτω*) daselbst aufhielt (dieses *κάτω* ist Mr eigentümlich), es zu tun bekommt. Das Licht des Feuers, an dem der Jünger sich erwärmt, läßt sie seine Züge erkennen, so daß sie, ihn scharf anblickend, ihm zuruft, auch er sei mit dem

---

[26]) Eus. dem. ev. III, 5, 91: Petrus habe, im Gegensatz zur Verschweigung des Lobes Mt 16, 15 nach seinem Messiasbekenntnis, seine Verleugnung mit großer Wahrheitsliebe erzählt.

[27]) Aug. tract. in Jo. 93 (Migne 35, 1933): ecce columna firmissima ad unius aurae impulsum tota contremuit . . . Sed quid mirum, si deus vera praedixit, homo autem falsa praesumpsit? — Die Magd, welche dem Petrus Ursache der Verleugnung wurde, hatte nach einer vielleicht auf das *κήρυγμα Πέτρου* (Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts) zurückgehenden Überlieferung den Namen *Βαλλίλα* (s. Zahn, GK II, 2, 830). In den Ptr.-Akten wird der Name nicht erwähnt.

Nazarener gewesen,[28]) dem Jesus (V. 67). Sie wird ihn in den letzten Tagen in Begleitung Jesu gesehen haben. Er leugnet kurzer Hand: „Weder weiß ich noch verstehe ich, was du sagst." Aber geheuer ist ihm nicht länger im engen Hofraum; darum begibt er sich hinaus ins *προαύλιον* hinein, in die Vorhalle (Mt: *εἰς τὸν πυλῶνα*), — und in dem Augenblick kräht ein Hahn (V. 68). Die Magd aber, sei es nun dieselbe oder, was wahrscheinlicher ist, die dort postierte Türhüterin, sagt alsbald zu den dabei Stehenden, auf ihn hinweisend, dieser Mann gehöre zu ihnen[29]) (V. 69).[30]) Er leugnete wiederum und verharrte beim Leugnen: *ἠρνεῖτο*, Impf. (oben *ἠρνήσατο*: das erstmalige Leugnen bezeichnend). Nach einer kleinen Weile setzt man Petrus wiederum zu, diesmal seitens derjenigen, welche die Magd über ihn aufgeklärt hat; im Gegensatz zu seiner beharrlichen Ableugnung und mit Rücksicht auf seine äußere Erscheinung und vor allem wohl auf seine Sprache sagen sie ihm: „Ganz gewiß gehörst du zu ihnen" — ebenso hatte sich die Magd ausgedrückt —; „denn du bist ein Galiläer" (V. 70). Der Jünger, ganz und gar verblendet und fieberhaft aufgeregt, schreitet von schlichter Leugnung fort zum Verfluchen[31]) und zum Schwören: „Ich kenne diesen Menschen nicht, den ihr meint (V. 71)." Erst jetzt spricht Petrus eine eigentliche, unmittelbare Verleugnung des Herrn selbst aus. Denn der ersten Magd hatte er nur erwidert, er verstehe ihre Rede nicht; der zweiten gegenüber nur in Abrede gestellt, daß er zum Kreise der Anhänger Jesu gehöre. Jetzt aber wagt er die Behauptung, daß er Jesum, oder vielmehr,

---

[28]) So lese man: *μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ* (vgl. 1, 24; 10, 47) *ἦσθα, τοῦ Ἰησοῦ* mit BCL. Die LAA schwanken sehr.

[29]) ℵBL lassen die Worte *καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* V. 68 aus; dem entspricht, daß V. 72 das *ἐκ δευτέρου* bei ℵL (nicht aber B) fehlt. Vgl. V. 30 o. S. 354 Anm. 89. Die Alten machten sich viele unnötige Reflexionen über die Differenz betreffs des Hahnenschreis zwischen Mr und den übrigen Evangelisten. Beliebt war der bei Chrys. sich findende Ausgleich (zu Mt 26, 24 hom. 86): Beides sei wahr: *ἐπειδὴ γὰρ καθ᾽ ἑκάστην ἀγωγὴν* (lat. Übers.: in una vice, ungenau; gemeint scheint eine Rundtour zu sein, wobei der Hahn seine Hühner führt) *καὶ τρίτον καὶ τέταρτον εἴωθε φωνεῖν ὁ ἀλεκτρυών, δηλῶν ὁ Μᾶρκος, ὅτι οὐδὲ ἡ φωνὴ αὐτὸν ἐπέσχε καὶ εἰς μνήμην ἤγαγε, τοῦτό φησιν . . . Πρὶν ἢ τὴν μίαν ἀγωγὴν ἀπαρτίσαι τὸν ἀλεκτρυόνα τρίτον ἀπηρνήσατο.*

[30]) Das *πάλιν* in V. 69 hat bei den Textzeugen die verschiedenste Stellung: bald vor *ἡ παιδίσκη*, bald vor, bald nach *ἤρξατο*. Wahrscheinlich ist es überhaupt mit BM 50 f zu streichen. Man glaubte, daß die V. 69 erwähnte *παιδίσκη* mit jener *μία τῶν παιδισκῶν* V. 66 identisch sei, und setzte deshalb ein *πάλιν* an den Rand, das nun die verschiedenste Stellung bekam (vgl. *πάλιν* zweimal in V. 70).

[31]) *ἀναθεματίζειν*, LXX für הֶחֱרִים, (Mt *καταθεματίζειν*), sonst immer mit Obj. (AG 23, 12. 14. 21; 4 Mo 21, 2. 3; 5 Mo 13, 15; 20, 17 u. a.). Aber das Obj. fehlt hier absichtlich: die Tatsache, daß er verfluchte, wird betont; auf das Obj. kommt es hier weniger an: sowohl sich als andere.

da es ihm doch zu schwer wird, Jesum bei seinem Namen zu nennen, „diesen Menschen da, den ihr meint“, gar nicht kenne. Kaum hat er ausgeredet, da kräht zum zweiten Male ein Hahn. Das Wort des Herrn hat sich als zuverlässig bewiesen, der Jünger ist zuschanden geworden. Nun läßt sich Petrus aber auch an das Wort erinnern, welches Jesus zu ihm gesagt, er werde ihn, bevor ein Hahn zweimal gekräht habe, dreimal verleugnet haben. *Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν*, schließt Mr die erschütternde Geschichte. Das soll wohl heißen: er stürzte, ohne auf irgendwelche Person und irgendwas sonst Rücksicht zu nehmen, nur seinem inneren Ansturm folgend, einer Meereswoge gleich, aufs Geratewohl darauf los [32]) und verharrte im Weinen (V. 71. 72). Vgl. Jo 21, 15 ff.; AG 4, 8 ff.

9. Jesus vor Pilatus (15, 1—15; vgl. Mt 27, 1. 2. 15—23. 26; Lk 23, 1. 3—5. 18—25; Jo 18, 28 ff.).

Die Erzählung setzt wieder bei der in der Nachtversammlung geschehenen Verurteilung Jesu zum Tode und seiner Verspottung (14, 65) ein. Ehe der hohe Rat und zwar in seiner Gesamtheit — er wird in seiner Zusammensetzung wieder nachdrücklichst gekennzeichnet: die Hohenpriester mit den Ältesten und (den) [33]) Schriftgelehrten (14, 53. 55) — Jesum gebunden abführen und dem Pilatus überantworten ließ, [33a]) hielten sie alsbald nach dem, was

[32]) Zum Ausdruck vgl. 4, 37: *τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον*. An unserer Stelle fehlt absichtlich der Zielpunkt. Es soll gesagt sein: der Apostel warf sich gleichsam ins Blinde hinein; wo er gerade hinfiel, blieb er liegen. Vgl. Plat. Phaedr. 248 a von den unvollkommenen Seelen: *συμπεριφέρονται πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι* (einander tretend und sich aufeinander werfend). AG 27, 14: *ἔβαλεν κατ' αὐτῆς* (wider Kreta, oder: wider den Vorsatz, *προθέσεως*, oder: herabkommend von Kreta?) *ἄνεμος τυφωνικός*. Anders kann *ἐπιβαλών* an unserer Stelle nicht gefaßt werden. Es bedeutet nicht: als er darauf (auf das Wort Christi) geachtet hatte (M. Anton. 10, 30; Plut. plac. phil. 4, 8); in diesem Falle hätte das Obj. nicht fehlen können, der Ausdruck wäre bei Mr seltsam und, nachdem eben *ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα* gesagt war, störend und überflüssig. Meyer, Grimm lexic., Er. Klstm. freilich: als er darüber nachgesonnen hatte („weitere geistige Tätigkeit“) nach dem *ἀναμνησθῆναι*. Als wenn dieses Nachsinnen nicht schon in dem *ἀναμνησθῆναι* läge (vgl. Wellhsn.). Auch erwartete man eher *ἐπιβάλλων* statt *ἐπιβαλών*. Denn das Nachsinnen hörte nicht auf, als er weinte. *Ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν* heißt aber auch nicht: er fing an zu weinen (it vg, S¹ˢS¹S³ u. a.; vgl. D: *ἤρξατο κλαίειν*); übersetzt man se contulit in fletum, frz. il se mit à pleurer, so wäre zu schreiben gewesen *ἐπέβαλε κλαίειν*. Endlich ist auch die Bedeutung „zu wiederholten Malen“ abzuweisen (repetitis vicibus, Cleric., Bleek), desgl.: sermonem excipiens (Polyb. I, 80, 1): gleichsam einfallend mit den Tränen tiefer Reue in den Laut des ihn weckenden Hahns (Ewald, A. Klstm.).

[33]) *τῶν* ist wohl nicht echt (nur ℵ D u. w. a.).

[33a]) Vgl. Fr. Doerr, Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtl. Beleuchtung in Goldammers Archiv f. Strafrecht u. Strafprozeß 1908, S. 44—64 (§ 8—11):

vorausgegangen war, auf die Morgenzeit,[34]) eine Beratung ab,[35]) oder, wenn wir der LA *ἑτοιμάσαντες*, die allerdings nur von ℵCL bezeugt wird, den Vorzug geben: sie machten einen Beschluß fertig. Es galt, vor den Landpfleger mit einem im voraus festgestellten Plan treten zu können, damit das von ihnen in der Nachtsitzung gefällte Todesurteil zum Vollzuge gebracht werden könne. Sie werden, wie wir aus dem Folgenden erschließen können, beschlossen haben, Jesum als einen politisch gefährlichen Kronprätendenten anzuklagen. Die auf Grund seines behaupteten Messiastums und der von ihm in Anspruch genommenen Gottessohnschaft Jesu schuldgegebene Gotteslästerung konnte auf den Römer keinen Eindruck machen. Die Barabbas-Angelegenheit aber lag ihnen noch fern. Im übrigen erzählt Mr wieder nur das Allerbedeutsamste und läßt den Leser selbst wichtiges Material ergänzen. Es muß ja Pilatus, ehe er Jesum fragen konnte, ob e r (das *σύ* ist betont und verrät die Verwunderung des Fragenden; wie sehr sprach auch die Gesamterscheinung Jesu gegen diese Würde!) der König der Juden sei (V. 2a), von den Anklägern Jesu entsprechend instruiert und in den Besitz einer eben dahin formulierten Anklage gesetzt worden sein. Jesus gibt die charakteristische Antwort: „du sagst es", d. h. du selber sagst es, nicht ich[36]) (V. 2b); womit der Herr zwar die Frage bejaht, aber zugleich andeuten zu wollen scheint, daß Pilatus über sein Königtum anders denke als er selbst. Anderseits muß Pilatus selbst bald von der politischen Ungefährlichkeit des Angeklagten überzeugt worden sein, da er sonst nicht auf den Gedanken gekommen wäre, Jesum für Barabbas los zu geben; auch wird ausdrücklich V. 10 hervorgehoben, er habe erkannt, daß seine Gegner ihn aus Neid überantwortet hätten, und V. 12 nennt Pilatus Jesum nicht einfach den König der Juden, sondern sagt vorsichtig: *ὃν λέγετε τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων*. Es mußte gerade heidenchristlichen Lesern Roms von Wichtigkeit sein, konstatiert zu sehen, daß der kaiserliche Prokurator von Jesu Unschuld überzeugt gewesen sei. Um so mehr fällt das ganze Gewicht der Schuld auf die offiziellen Vertreter des jüdischen Volks. In zwei Abstufungen sehen wir

---

vor dem röm. Prokurator; vorher S. 14 ff. (§ 2—7): vor der jüdischen Behörde. Dort auch S. 12 f. jurist. Lit.angaben.

[34]) *ἐπὶ τὸ πρωΐ* ist doch zu stark bezeugt, als daß es durch das bloße *πρωΐ* ersetzt werden dürfte; *ἐπί* bedeutet, daß etwas auf einen bestimmten Zeitpunkt trifft.

[35]) Zu *συμβούλιον ποιεῖν* vgl. zu 3, 6; S. 99, Anm. 69.

[36]) S. Blaß § 77, 3 und Mr 86 sowie die feinsinnigen Bemerkungen Zahns zum Ausdruck *σὺ εἶπας* Mt 26, 25. 64. Es handelt sich wegen des hinzugesetzten *σύ* nicht um direkte Bejahung. S. Blaß Mr 86 gegen Dalman, Worte Jesu 252 ff. Blaß vergleicht Eurip. Hippol. 352: *σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις*. Dies sei, so zu sagen, eine entwickelte Form des *σὺ λέγεις*.

im weiteren Verfolg der Erzählung ihr Bemühen hervortreten, Jesu Hinrichtung durchzusetzen. Zunächst „erheben sie viele Anklagen wider ihn“ (V. 3); es galt, ihre auf politische Umtriebe und Menschengefährlichkeit des dem Gerichte Pilati übergebenen Mannes basierte Anklage im einzelnen zu erhärten (vgl. Lk 23, 2; Jo 18, 29 f.). Damit kontrastiert das beharrliche Schweigen Jesu, und als Pilatus abermal und zwar im Tone der Entrüstung Antwort von ihm begehrt, heißt es: er antwortete überhaupt nichts mehr, so daß Pilatus sich verwunderte (V. 5). Jenes *σὺ λέγεις* ist nach der Darstellung des Mr das einzige Wort gewesen, welches Jesus während der Verhandlung vor Pilatus gesprochen hat. „Die Hohenpriester“ (V. 10. 11) mußten bald merken, daß so nicht weiterzukommen sei. Da bietet sich ihnen unvermutet eine neue Gelegenheit, ihr Ziel zu erreichen: der auch bei diesem Feste vom römischen Statthalter dem Volke gewährten Losbittung eines Gefangenen soll auf ausdrücklichen Wunsch des Pilatus, welcher das Volk gegen seine geistliche Obrigkeit ausspielen will, die Richtung gegeben werden, daß das Volk Jesum losbitte, dagegen einen anderen, Barabbas, der samt aufständischen Leuten, die sich zu einem Komplott zusammengetan und bei ihrem Aufruhr einen Mord begangen hatten, in Fesseln lag, der verdienten Hinrichtung preisgebe. Zu besserem Verständnis der Leser mußte der Evangelist in V. 6 u. 7 einige notwendige Bemerkungen betreffs jenes Gewohnheitsrechtes (*κατὰ ἑορτήν* = an jedem Feste [37])) und der Persönlichkeit des Barabbas vorausschicken,[38]) um sodann (V. 8) zu erzählen, wie der Volkshaufe ein Geschrei erhoben (*ἀναβοήσας*) [39]) und angefangen habe, „für sich zu erbitten (*αἰτεῖσθαι*) gemäß dem, wie er ihnen

[37]) k: singulis diebus festis, Syr: an jedem Feste; vg weniger gut per diem festum. Es ist offenbar nicht bloß das Osterfest gemeint.

[38]) In V. 6 ist das *ὃν παρῃτοῦντο* zwar an sich haltbar; denn auch *παραιτεῖσθαι* kommt im Sinne von losbitten vor, Her. III, 119; Polyb. 4, 51. 1. Aber jene LA ist zu schwach bezeugt (א* A B*; Δ hat *ὃν περῃτοῦντο* [!]); und nach überwiegendem Sprachgebrauch heißt *παραιτεῖσθαί τινα* entweder jemanden (um etwas) bitten oder jemanden durch Bitten ablehnen, ihn sich verbitten, verschmähen (Hb 12, 25; Tit 3, 10); so auch *παραιτ. τι* sich etwas verbitten (Hb 12, 19), verweigern (AG 25, 11); meiden (1 Tm 4, 7; 5, 11; 2 Tm 2, 23). Blaß § 12, 3 nennt die LA *ὃν παρῃτ.* „schlecht“, will aber auch die am besten bezeugte *ὅνπερ ᾐτοῦντο* (א^{c} B^{3} C usw.) nicht gelten lassen, sondern die von D G und min gebotene *ὃν ἂν ᾐτοῦντο* aufnehmen (das *ἄν* mit Impf. hebt das Wiederholte des Falles hervor, Blaß § 63, 7). Ss scheint gelesen zu haben *ὃν ᾐτοῦντο παρ᾽ αὐτοῦ*.

[39]) *ἀναβοήσας*, gut bezeugt (א^{cb} A C usw., Ss S^{1} S^{3} arm), verdient gegenüber *ἀναβάς* (א B D it [hier ist der Text nur von a c ff^{2} l erhalten; k läßt es aus] vg sah cop go) darum den Vorzug, weil das Aufschreien des Volkes hier unmotiviert erscheinen und darum eine Korrektur rechtfertigen konnte. An die Möglichkeit eines feierlichen Heraufziehens der Volksmasse ist überhaupt schwerlich und unter den vorauszusetzenden Umständen am allerwenigsten zu denken; *ὁ ὄχλος* war vom frühen Morgen an vor dem Richthause versammelt.

(immer[40])) zu tun pflegte".[41]) Als nun Pilatus, in der Meinung, daß er damit nur dem Wunsch des Volkes selbst entgegenkommen werde, seine Antwort in die Frage kleidet, ob sie wollten, daß er ihnen den König der Juden losgebe, da setzen die Hohenpriester ein und wiegeln den Volkshaufen auf, er solle ihnen vielmehr Barabbas losgeben. So zielbewußt und niederträchtig die Geistlichen, ebenso haltlos und dem Volke gegenüber schmeichlerisch nachgiebig zeigt sich Pilatus. Zweimal erhebt Pilatus seine Stimme für den Angeklagten (V. 12 u. 14); zunächst: „Was wollt ihr denn, daß ich dem tun soll, von dem ihr sagt, er sei König der Juden?" in der Hoffnung, daß sie sich mit der Forderung einer ganz geringen Strafe zufrieden geben würden; sodann, als der Volkshaufe die römische, nicht mosaische Strafforderung erhebt, Pilatus solle ihn kreuzigen, kann er nicht umhin, in Erwartung einer verneinenden Antwort bestimmt die Schuldfrage zu stellen: „Was hat er denn Übels getan?" Aber ohne daß diese Frage beantwortet würde, schreien sie über die Maßen laut:[42]) kreuzige ihn! So kam es denn dahin, daß Pilatus, nicht etwa, um dem hohen Rat, der geistlichen Behörde Israels sich gefällig zu erweisen, sondern in dem ausdrücklichen Verlangen, dem Volk eine Genugtuung zu geben, ihnen jenen Barabbas losließ, und dagegen Jesum auslieferte, daß er gekreuzigt würde, so aber daß er ihn vorher mit Ruten peitschen ließ, *φραγελλώσας*. Die Rede ist hier (V. 15b) von dunkler, fast mißverständlicher Kürze; denn wem Jesus von Pilatus übergeben worden sei, wird nicht gesagt,[43]) und das *φρα-*

---

[40]) Das *ἀεί* der Rec. ist wahrscheinlich späterer Zusatz. Ss fügt, dem Sinne nach richtig, hinzu: ut faceret.

[41]) Vgl. Dr. jur. Joh. Merkel, die Begnadigung am Passahfeste, ZNW 1905, 293—316. Derselbe kommt in seiner sorgfältigen, aber unseren evang. Berichten gegenüber allzu skeptischen Untersuchung zu dem Ergebnis, daß ein jüdisches Gewohnheitsrecht der Gefangenenfreilassung an hohen Festen wie bei anderen Völkern möglich, aber nicht erweislich sei, ebenso eine dahin gehende Übung der prokuratorischen Regierung; daß ferner die Beschränkung eines solchen Brauchs auf einen einzigen Gefangenen ohne Beispiel sein würde. Die Berichterstatter in den Evangelien hätten dagegen recht, wenn sie sich des dem römischen Volk bekannten Brauchs vor dem Gerichte eines römischen Beamten erinnerten und die Akklamation des Pöbels als das Mittel schilderten, eine Einzelbegnadigung in die Wege zu leiten. Eine besondere kaiserliche Genehmigung sei zu der letzteren nicht erforderlich gewesen. Merkels Ausführungen dienen m. E. nur dazu, die Geschichtlichkeit des Berichtes der Evangelisten zu erhärten. Man muß sich freilich erinnern, daß unsere Evangelisten sich nicht juristisch ausgedrückt haben. Vgl. Doerr a. a. O. S. 48f.: Begnadigung in Form der abolitio.

[42]) *περισσῶς* verdient den Vorzug vor *περισσοτέρως*. Die Annahme, jenes stamme aus Mt 27, 23, wird dadurch unwahrscheinlich, daß bei Mt nicht wie bei Mr V. 13 ein erstmaliges *ἔκραξαν* vorausgegangen ist. Eben deswegen lag es nahe, den Komparativ zu setzen.

[43]) Das *αὐτοῖς*, welches einzelne Zeugen, Ss S¹, bieten, ist unecht; vgl.

γελλώσας[44]) schleppt schwerfällig nach. Vgl. jedoch V. 17 πλέξαντες. Anderseits hat Mt 27, 26 τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ, das ist deutlicher (so auch an unserer Mr-Stelle D k sah). Augenscheinlich ist unser Vf auf Kürzung eines ihm vorliegenden Textes bedacht.

10. Verspottung, Hinführung, Kreuzigung (15, 16—25a; vgl. Mt 27, 27—37; Lk 23, 26—31; Jo 19, 2. 3. 16—18).

Die Soldaten ihrerseits, denen Jesus behufs Ausrichtung der Exekution übergeben war, ließen sich nicht an dem unumgänglich notwendigen Maß des Strafvollzuges genügen, sondern benutzten die Jesu schuldgegebene Königswürde zu roher Verspottung. Sie führten ihn zunächst weg, von der Stätte nämlich, da sie ihn gegeißelt hatten, weiter hinein[45]) in den Palast, „welcher das Prätorium ist".[46]) Der Palast des römischen Statthalters ist gemeint. Wahrscheinlich residierte Pilatus damals in der hart am Tempelplatz, in dessen Nordwesten gelegenen Burg Antonia.[47]) Zur Aus-

Jo 19, 16: αὐτοῖς, sc. den Hohepriestern; Lk 23, 25: τῷ θελήματι αὐτῶν; bei Mr aber wird am füglichsten ergänzt: den Soldaten, vgl. V. 16: οἱ δὲ στρατιῶται, ebenso bei Mt 27, 26f.

[44]) φραγελλοῦν = dem lat. flagellare, Lk 23, 22: παιδεύσας, Jo 19, 1: ἐμαστίγωσεν. — Die Geißelung gehörte zur Kreuzigung. Aus der genaueren Darstellung des Jo (19, 1; vgl. Lk 23, 22) ergibt sich, daß an Jesus schon vorher eine Geißelung, als Ersatz für die von Pilatus gescheute Kreuzigungsstrafe, vollzogen worden sein muß. Will man nicht mit der älteren Harmonistik zu der Auskunft greifen, daß die Durchpeitschung kurz vor der Hinführung (Mr 15, 16) wiederholt ist, so ist die Annahme unvermeidlich, daß bei Mr (und Mt) der Tatbestand nicht ganz deutlich wiedergegeben ist. Ebenso ist die nun folgende Verspottung nach Jo 19, 2f. schon vor dem Kreuzigungsbefehl geschehen.

[45]) ἔσω τῆς αὐλῆς ist nicht = ἔσω εἰς τὴν αὐλήν (DP, und oben 14, 54); jenes bed.: weiter hinein in die αὐλή; dieses: von außen hinein, vielleicht nur ein wenig hinein. Die αὐλή ist hier das ganze Areal des Prätoriums (auch unser „Hof" oder „Residenz" hat ja die Bedeutung: der gesamte Burgkomplex).

[46]) Blaß Mr 86f. will diesen Relativsatz als Glosse streichen. Wenn er fragt, warum Mr nicht einfach geschrieben habe: ἔσω τοῦ πραιτωρίου (vgl. Mt 27, 27: εἰς τὸ πραιτ.), so wird zu sagen sein, daß er sich an das andere Wort (αὐλή) gebunden fühlte. Den römischen Lesern erklärt er das mehrdeutige αὐλή.

[47]) Die Burg Antonia wurde angelegt von Hyrkanus I, dem Sohn des Makkabäers Simon, und zuerst Baris genannt (Jos ant. 15, 11, 4; 18, 4, 3). Herodes nannte sie Antonia zu Ehren des M. Antonius. Sie lag auf einem 50 Ellen hohen Felsen in der Ecke des Tempelplatzes, wo die Nord- und Westhallen des Tempels aneinander stießen. Stiegen führten in die Nord- und Westhallen des Tempels. S. Tobler, Topogr. von Jerus. I, 634ff. Dicht dabei (östl.) das heute als Haus des Pilatus bezeichnete Gebäude, a. a. O. 220ff.

richtung der Geißelung waren nur wenig, vielleicht vier, Soldaten nötig gewesen. Diese rufen nun, als sie Jesum in das Prätorium geführt hatten, die ganze Schar [48]) zusammen, ziehen ihm ein Purpurgewand [49]) an — daß sie ihm vorher seine eigenen Kleider ausgezogen, wird nicht gesagt, vgl. aber V. 20 —, flechten einen Kranz aus Dornen und umwinden ihn damit. Als sie den königlichen Aufputz vollendet, fingen sie an (V. 18), ihn zu begrüßen: sei gegrüßt, König der Juden,[50]) — ein Beweis, daß sie Zeugen der Verhandlung gewesen sind —; dabei schlugen sie (man beachte das schildernde Imperf.!) sein Haupt mit einem Rohr, spieen ihn an und beteten ihn an, indem sie die Kniee beugten.[51]) Als sie ihr trauriges Werk vollendet, zogen sie ihm den Purpur wieder aus und zogen ihm seine eigenen Kleider wieder an.

Weiter hören wir, daß sie ihn hinausführten (V. 20b), selbstverständlich nicht bloß aus der *αὐλή*,[52]) sondern auch aus der Stadt — denn innerhalb der Stadt durften Hinrichtungen nicht

---

[48]) *σπεῖρα* braucht nicht notwendig eine ganze Kohorte (10. Teil einer Legion = 3 manipuli) zu umfassen. Das ergäbe eine viel zu hohe Zahl ca. 600 Mann).

[49]) Mt hat für das allgemeinere *πορφύραν*: *χλαμύδα κοκκίνην* (einen karmesinroten Soldatenmantel); *κόκκος* ist die Schildlaus der Stecheiche (coccus ilicis), aus deren vertrockneten Leibern und Eiern ein rotes Pulver bereitet wurde. „Purpur“ sagt Mr offenbar im Sinne der Soldaten, nicht ohne Ironie. Aug. de cons. evg. III, 36: pro regia purpura chlamys illa coccinea ab illudentibus militibus adhibita erat; et est rubra quaedam purpura cocco simillima.

[50]) Vgl. Evg. Petri frgm. 7—9: *πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου. Καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν, καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν (ἐτιμήσαμεν?) τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* — Just. Apol. I, 35, 7: *διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.* — Anderseits vgl. die Schilderung Off 19, 12f. — Alte (z. B, Grotius, Wetstein) und neue Ausleger, die letzteren oft maßlos übertreibend, erinnern hier an ähnliche Szenen der Geschichte, so an die auf den aus Rom zurückgekehrten Agrippa bezügliche mummenschanzartige Königsverkleidung und Verspottung eines Wahnsinnigen mit Namen Karabas, bei Philo in Flacc. c. 6; ferner an das Sakenfest (*ἡ τῶν Σακῶν ἑορτή, ἣν Πέρσαι ἄγουσιν*), Dio Chr. IV, 67, ed. Emper. p. 79: *λαβόντες τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικὴν καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν.* (Die Geschichte von der Verspottung eines gefangenen Römers Plut. Pomp. c. 24 liegt doch gar zu fern). S. Wendland, Jesus als Saturnalienkönig in Hermes 33, 175ff.; Vollmer, ZNW 6, 194ff. u. a.

[51]) *τιθέναι τὰ γόνατα*, vielleicht Latinismus: ponere genua; sonst nicht bei Mr, aber öfter bei Lk: 22, 41; AG 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5.

[52]) Vgl. Acta Pil. 10, 1: *ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς ἐκ τοῦ πραιτωρίου καὶ οἱ δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ* (al. *καὶ εὐθὺς ἐξήγαγον τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ πραιτωρίου*).

stattfinden — (vgl. Jo 19, 17: ἐξῆλθεν, Hb 13, 12: ἔξω τῆς πύλης, Mt: ἀπήγαγον, dann aber ἐξερχόμενοι), um ihn zu kreuzigen. Alle drei Synoptiker melden, daß sie einem gewissen aus Kyrene, der Hauptstadt der Kyrenaika, stammenden Simon, nicht ohne Widerstreben seinerseits, das Kreuz auflegten; während Lk erzählt, sie, die Soldaten, hätten ihn ergriffen, ἐπιλαβόμενοι, bedienen sich Mr und Mt des Ausdrucks ἀγγαρεύειν: sie zwangen ihn. Mr, und nach ihm Lk, weiß noch, daß er eben vom Felde kam (ἐρχόμενον ἀπ ἀγροῦ), und Mr hebt außerdem hervor, daß er eben vorüberging (παράγοντα, vgl. 1, 16; 2, 14; Jo 9, 1). Jenen Umstand, daß er vom Felde kam, sollte man billig nicht mehr als eine Spur davon geltend machen, daß nach der ältesten Überlieferung Jesus nicht am 15. Nisan gekreuzigt sei. Denn wo steht zu lesen, daß Simon auf dem Felde gearbeitet habe oder daß die von ihm zurückgelegte Wegstrecke den Umfang eines Sabbaterwegs überschritten habe (2000 Ellen; vgl. AG 1, 12)? War ein harmloser Morgenspaziergang an einem Festtag verboten? Dem Mr ganz eigentümlich ist die nähere Charakterisierung jenes Mannes: τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου. Dieser Rufus wird doch wohl derselbe gewesen sein, der Rm 16, 13 genannt wird: ἀσπάσασθε Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ (s. Hofm. u. Zahn z. d. St.). Möglich, daß Rufus' Mutter, ehe sie in Rom wohnte, in Jerusalem ihren Wohnsitz hatte und hier für Paulus, wenn er je und je dort weilte, mütterliche Fürsorge tat; vielleicht auch anderswo, in einer der Städte, wo er längeren Aufenthalt nahm, wie Antiochien, Korinth, Ephesus. Nahe liegt die Annahme, daß Simon später Christ wurde, und daß eben die Kreuztragung dazu den Anlaß bildete; als wahrscheinlicher aber noch darf es gelten, daß Simon schon zu den Freunden des Herrn zählte, als er der Hinrichtungsprozession begegnete, und daß er von den Jesum zur Exekution begleitenden Juden den Soldaten als zur Kreuzschleppung geeignet bezeichnet wurde. Jedenfalls müssen die Leser des Ev beide Brüder, Alexander [53]) und Rufus, wohl

[53]) Der Name Alexander begegnet im NT noch AG 19, 33; 1 Tm 1, 20; 2 Tm 4, 14. — K. Erbes (ZNW 1909, X, S. 141 f.) denkt an die Möglichkeit einer Identität dieses Alexander mit dem römischen Bischof Alexander (103 [?]—114 [?]; vgl. Iren. haer. 3, 3, 3; Euseb. h. e. 4, 1; Euseb. chron. ed. Schoene 2, 165) oder mit dem Sohn der Witwe, den Ptr nach Actus Ptr. c. Sim. c. 27 (ed. Lipsius p. 74) vom Tode erweckte, damit er zuerst seine Mutter ernähre, dann aber dem Apostel als Diakon und Bischof diene. (postea mihi vacabis altiis [lies altius] ministrans diaconi ac episcopi [sor]te). Letztere Annahme aber ist ganz aus der Luft gegriffen. In den Acta Petri et Andr. c. 1. 3. 5 erscheinen Alexander und Rufus mit Matthias in der Begleitung von Petrus und Andreas „in der Stadt der Barbaren" (ed. Lips. et Bonn. II, 1, 117 ff.; Lips., apokr. Apgg. I, 553 u. a. II, 2, 77 u. a.). Sie spielen aber eine ganz unbedeutende Rolle. Über weiteres Vorkommen des Alexander und Rufus s. Zahn Einl[3] II, 257.

gekannt haben, weil Mr es nicht für nötig hielt, sie des weiteren zu kennzeichnen; anderseits ergibt sich aus der unbestimmten Art, wie er Simon einführt, daß ihnen dieser unbekannt gewesen ist. Die von Paulus rühmlichst erwähnte Mutter des Rufus wird schon Witwe gewesen, Simon damals also schon nicht mehr am Leben gewesen sein. Obwohl dem Herrn das Tragen der Kreuzeslast, allerdings nicht überhaupt,[54]) wohl aber für ein gutes Stück Weges, erspart blieb, heißt es doch von ihm, gerade mit Bezug auf diese letztere Wegstrecke: *φέρουσιν* (D: *ἄγουσιν*), nicht etwa *ἀπήγαγον* (dagegen V. 20b: *ἐξάγουσιν*) *αὐτόν*, V. 22: er mußte mehr geschleppt werden, als daß er es vermocht hätte, in selbsteigener Kraft auszuschreiten. Die körperliche Abspannung, infolge der ununterbrochen, vom Tage zuvor an, auf ihn einstürmenden Anstrengungen und Aufregungen überhaupt schon außergewöhnlich stark, nun aber durch die Geißelung und anfängliche Kreuzschleppung aufs höchste gesteigert, war zu groß dafür geworden. So gelangte der Zug *ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος*. *Γολγοθᾶν* scheint, wenn so zu lesen ist (mit ℵB und den meisten Griechen; Rec. liest *Γολγοθᾶ*, Genit., mit ACD u. a., auch den meisten it, vg), Acc. sein zu sollen.[55]) Die Erklärung gibt der Evangelist selbst: Schädelort, d. h. Ort, der die Gestalt einer Hirnschale hatte. Als sie ihm dort mit Myrrhe vermischten, zur Betäubung und Unempfindlichmachung gegenüber den schrecklichen Schmerzen dienenden Wein[56]) reichten (*ἐδίδουν*,[57]) dagegen Mt *ἔδωκαν*), nahm er den Trank nicht,[58])

---

[54]) Daß die Verurteilten ihr Kreuz trugen, war Sitte. Jo berichtet ausdrücklich 19, 17: *βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν*. Die übliche Harmonisierung ist nicht anzufechten. Caten. zu Mr: *κατὰ μέσην δὲ ἴσως τὴν ὁδὸν ὑπαντήσαντα τὸν Κυρηναῖον κατεοχήκασι καὶ μετέθηκαν ἐπ' αὐτῷ τὸ ξύλον*. Vgl. auch Orig. comm. in Mt ser. 126. Schöne Gedanken über die Kreuzschleppung bei Aug. tract. in Joann. 117, 3.

[55]) S. Blaß § 10. 5. Oder sollte *Γολγοθᾶν* aram. Plur. sein? Aber dann hätte es nicht *κρανίου*, sondern vielmehr *κρανίων* heißen müssen (*κρανίον* Hirnschale für גֻּלְגֹּלֶת Richt 9, 53; 2 Kö 9, 35).

[56]) Nach Mt 27, 34 gibt man Jesus *οἶνον* (Rec. T[7] *ὄξος*) *μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πεῖν* (*χολή*, ראֹשׁ, überhaupt = Bitteres; Klgl 3, 15 = לַעֲנָה; dasselbe meint Mr mit dem Attribut: „mit Myrrhe vermischt"). Mag auch auf Mt' Darstellung Ps 69, 22 eingewirkt haben (*ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*), so darf man doch nicht sagen, daß zwischen Mt und Mr ein unausgleichlicher Widerspruch vorliege, insofern Jesus nach Mt den Trank um seines schlechten Geschmacks, seiner Bitterkeit willen, nach Mr um seiner betäubenden Wirkung willen verschmäht habe. Eben an jener Bitterkeit erkannte Jesus, daß diese Wirkung erfolgen würde. Jo und Lk berichten überhaupt nichts von dieser Darreichung von Würzwein vor der Kreuzigung; vgl. dagegen Jo 19, 29 u. Mt 27, 48; Mr 15, 36.

[57]) Zum Impf. vgl. Blaß 57, 1 (56, 3).

[58]) *ὁ δέ* ist auffällig, auch nur von ℵB und vielleicht von *Γ*, sowie

offenbar, um mit vollem Bewußtsein die Todesqualen auszuhalten, und so kreuzigten sie ihn. Seine Kleider, welche er natürlich vorher hatte ablegen müssen, teilten sie untereinander, indem sie das Los über sie warfen, „wer etwas und was er bekommen und mitnehmen sollte". „Es war aber die dritte Stunde", fügt der Evangelist hinzu, da nämlich dies alles geschah.[59] Mit dieser Zeitbestimmung schließt der vorausgehende Abschnitt.

11. Am Kreuze; Jesu Tod (15, 25b—41; vgl. Mt 27, 35—56; Lk 23, 33b ff.; Jo 19, 18ff.).

V. 25b ist zum Folgenden zu ziehen. Denn anstatt *ἐσταύρωσαν αὐτόν* V. 25b ist vielmehr mit D ff² k n die LA *καὶ ἐφύλασσον αὐτόν* in den Text aufzunehmen:[60]) die Soldaten bewachten ihn, daß er nicht etwa von seinen Freunden vom Kreuze abgenommen würde. Damit beginnt eine neue Gedankenreihe.

---

von min 33 bezeugt; die übrigen Zeugen bieten *ὁ δέ* bzw *καί*, S³ *καὶ αὐτός*; vgl. Jo 5, 11: *ὃς δὲ ἀπεκρίθη* AB, *ὁ δὲ ἀπ.* ℵC* GK usw.. *ἀπεκρ.* allein C³DEF usw. S. Blaß § 46, 3, Anm. 3. Klassisch ist *καὶ ὅς* „und dieser" sowie *ἦ δ' ὅς* „der sagte"; nicht selten auch *ὃς μεν — ὃς δέ* (Rm 14, 2 FG); 1 Kr 7, 7 haben KL *ὃς ... ὃς ...* für *ὁ μὲν ... ὁ δέ*. Vielleicht schwebte Mr der Gegensatz zu den zwei Mitgekreuzigten vor Augen, denen ebenfalls der Trank angeboten und von denen er angenommen wurde.

[59]) Wenn es Jo 19, 14 mit Beziehung auf die durch Pilatus auf seinem *βῆμα* an der Stätte Gabbatha geschehene Verurteilung Jesu heißt: *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη*, so ist die letztere Zeitbestimmung mit der bei Mr vorliegenden nicht in Einklang zu bringen. Man verbesserte gelegentlich das *τρίτη* bei Mr in *ἕκτη*: min 478** (= k bei Scriv.) S³mg aeth; S^hr milderte: *ὡς ὥρα τρίτη*. Hier. (brev. in ps. 77) urteilte sehr oberflächlich, die richtige LA bei Mr sei hora sexta · „multi episemum graecum ϛ (i. e. *ἕκτη*) putaverunt esse γ (i. e. *τρίτη*)". Caten. Mr: zur dritten Stunde habe das jüd. Volk Jesum zum Kreuzestode verurteilt; zur sechsten Stunde aber sei Jesus, nachdem er sein Urteil von Pilatus empfangen, von den Soldaten gekreuzigt worden. So auch Aug. cons. evg. 3, 40 ff. Vgl. zur Frage Zahn, Joh. S. 639 f. S. auch die folgende Anm.

[60]) Mit Recht sagt Tischdf. von dieser LA, obgleich sie von ihm nicht in den Text aufgenommen ist: quae lectio egregie commendatur conlato Mt 27, 36, ubi post *βαλόντες κλῆρον* pergitur: *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ*. S. auch Blaß § 77, 6, S. 267. Das *ἐσταύρωσαν* ist, nachdem in 24a *σταυροῦσιν αὐτόν* voraufgegangen war, und da es in V. 27 noch einmal wieder heißt: *σταυροῦσιν αὐτόν*, schleppend. Nach Sätzen wie V. 33 (vgl. Lk 23, 44: *καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο*) lag es nahe, auf die Stundenangabe V. 25a eine Bemerkung darüber folgen zu lassen, was denn zu der betreffenden Stunde geschehen sei. Auch bei Jo (19, 14) geht die Stundenangabe zunächst auf das, was vorausgeht. Er scheint hier Mr zu verbessern. Nicht bloß auf die Kreuzigung selbst, sondern auf letztere einschließlich der ihr vorausgegangenen Verurteilung durch Pilatus will der Satz *ἦν δὲ ὥρα τρίτη* bezogen sein. Die letzte genauere Zeitbestimmung stand 15, 1: *πρωΐ*, d. h. etwa 6 Uhr morgens, — da war die letzte Sitzung des Hohen Rats.

Es soll beschrieben werden, was nun weiter, während der Herr am Kreuze hing, statthatte. Das erste war dies, daß eine Wache am Kreuze stand; das weitere dies, daß oben am Kreuze eine Jesu Todesursache enthaltende Aufschrift zu lesen war: *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; ein drittes dies, daß er sich in einer für ihn höchst unwürdigen, ihn aufs schmählichste entehrenden Gesellschaft befand: man kreuzigte mit ihm zwei Raubmörder, einen zu seiner Rechten und einen zu seiner Linken,[61]) als wäre er nicht bloß ein Verbrecher wie andere auch, sondern der ärgste von allen;[62]) das vierte Moment ist dies, daß Jesus von verschiedenen Seiten geschmäht und verspottet wurde, nämlich 1) von den „Vorübergehenden". Es werden Leute aus dem Volkshaufen gewesen sein, von denen es heißt, daß sie ihn lästerten, indem sie unter Schütteln ihrer Köpfe sprachen: „Ah[63]) (du Mann), der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen aufbaust; rette dich selbst, indem du vom Kreuz herabsteigst."[64]) Sie trauen ihm also große Machttaten zu. Die zweite Gruppe von Spottenden bilden die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Ihr Benehmen wird als ein *ἐμπαίζειν πρὸς ἀλλήλους* bezeichnet (vgl. V. 20; 10, 34: *ἐμπαίξουσιν αὐτῷ*). Während die zuerst Erwähnten Jesum persönlich anreden, sprechen diese in der dritten Person von ihm, verächtlich; sie wollen ihn keines Blickes, keiner Anrede würdigen, sprechen aber so laut, daß er es hört, die Schmährede der Leute aus dem Volk aufnehmend: „Andere hat er gerettet; sich selbst kann er nicht retten, er, der Christus, der König Israels;[65]) er steige jetzt vom

---

[61]) Die beiden Räuber heißen Act. Pil. 9. 10 *Δυσμᾶς* und *Γέστας* (al. Dismas, Dimas, Dymas —, *Στέγας*, Cestas). Dysmas ist hier der Bußfertige. Nach der Legende soll er in Latrûn gewohnt haben, ca. 20 Min. von Nikopolis (Amwâs), auf halbem Wege von Jerusalem nach Jaffa; hart und hoch zur linken Seite gelegen (Buhl 186; Baedeker 14). — Der it-cod c liest an unserer Stelle: et crucifixerunt cum eo duos latrones, unum a dextris nomine *Zoathan* (Mt 27, 28 ders. cod: *Zoatham*) et alium a sinistris *Chammatha* (Mt: *Camma*). Lk 23, 32 hat it-cod l *Joathas* (erweichte Aussprache von Joathan; s. Blaß Mr 87 f.) et *Maggatras*.

[62]) Der V. 28 heißt nach Rec.: *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*. Er wird geboten von EFGHKLM u. v. a. it[5] vg cop S[1]S[3]S[hr], fehlt aber bei ℵABC* u. [3] DX, vielen min k sah, S[s], wahrscheinlich auch in den Can. Euseb. Der Satz ist alte Glosse nach Lk 22, 37 u. Jes 53, 12. Es ist nicht des Mr Art, seinerseits auf erfüllte Weissagungen hinzudeuten.

[63]) Das *οὐᾶ*, lat. vah, ist *ἅπ. λεγ.* im NT. Es ist überhaupt im Griech. selten: Dio Cass. 63, 20; Epict. 3, 22, 34; 33, 24.

[64]) Diese Verspottung der *παραπορευόμενοι* berichten nur Mt und Mr. Bei Lk 23, 35 liest man bloß: *καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν*. Rec. hat bei Lk darauf: *ἐξεμυκτήριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες σὺν αὐτοῖς*. Aber diese LA ist entstanden aus dem Interesse, die Berichte miteinander zu vereinigen.

[65]) So verbinde man. Das *οὐ δύναται σῶσαι* kontrastiert mit seiner beanspruchten Würde des *Χριστός*.

Kreuz, damit wir sehen und glauben" (V. 31. 32a). Zeichensucht, wie wir sie von 8, 11 her kennen, verbunden mit augenfälliger Heuchelei und kältester Schadenfreude, tritt wieder einmal in häßlichster Form an den Tag. Während sie hier einerseits selbst bezeugen, daß seine Predigt in dem Satze gipfle, daß es gelte, an ihn zu glauben (vgl. 1, 15), setzen sie ihn anderseits schwerer Versuchung aus (vgl. Mt 4, 6; aber Mr auch 8, 11). Endlich, 3) können sich auch die mit ihm Gekreuzigten nicht enthalten, ihn zu schmähen. Man beachte die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke: *βλασφημεῖν* V. 29, *ἐμπαίζειν* V. 31, *ὀνειδίζειν* V. 32.

Wenn es dann V. 33 heißt: nach Eintritt der 6. Stunde sei eine Finsternis hereingebrochen über das ganze Land bis zur 9. Stunde, so soll der Leser daraus abnehmen, daß, wo die Menschen Jesum, den Sohn Gottes, schmähen und zu Tode bringen, sie sich selbst des wahrhaftigen Lichts berauben, und daß darin ein Gerichtsakt Gottes sich vollzieht. Auch legt sich die Erwägung nahe, daß jene Spott- und Hohnreden nach Eintritt jener Finsternis kaum noch gehört sein werden. Es wird stille um das Kreuz her. Damit kontrastiert nun aufs ergreifendste der laute Aufschrei Jesu, der in der 9. Stunde, also 3 Uhr nachmittags, in die schaurige Finsternis hinein erschallt, jene ergreifende Klage aus Ps 22, 2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich im Stich gelassen?" Der Evangelist kann nicht umhin, die Worte auch in dem aramäischen Dialekt, dessen sich Jesus bediente, wiederzugeben: *ἐλωΐ, ἐλωΐ, λεμὰ σαβαχθανεί* [66]) Von V. 2 an hat Jesus kein Wort gesprochen, ja, abgesehen von V. 23b, ist Jesus in der Erzählung des Evangelisten nicht einmal irgendwo Subjekt gewesen. Überall wurde er als der in die Hände der Sünder Überantwortete, der schlechthin Leidende, geschildert. Nun redet er endlich wieder;

---

[66]) Diese Worte Christi am Kreuz finden sich bekanntlich nur bei Mr und Mt. Die griech. Übersetzung bei Mr weicht vom Mt-Text ab 1) durch *ὁ θεός μου, ὁ θεός μου* (Mt *θεέ μου, θεέ μου*; LXX: *ὁ θεός, ὁ θεός* ohne *μου*, so auch bei Mr AEFG u. v. a.; 2mal *μου*: ℵCD usw. itpl vg), 2) durch *εἰς τί* (Mt mit LXX *ἵνα τί*). Der aram. Text ist, wie es sich von selbst versteht, in den Hss sehr verschieden überliefert. Es werde bemerkt, daß das uns von der deutschen Bibel her gewohnte hebr. asabtani von keinem Textzeugen geboten wird (wohl D *ζαφθανεί*, verschiedene it zaptani o. ä.), auch nicht einmal in der Rec. steht, weder bei Mr noch bei Mt. Die Form Eli, *ἠλί*, ist bei Mt gut beglaubigt, besser aber noch *ἠλεί*, was freilich nur andere Schreibung dafür ist. B hat bei Mt *ἐλωεί*, ℵ *ἐλωΐ*, aus Mr; wiederum bei Mr haben einige Zeugen (D it[4]) *ἠλεί* oder *ἠλί* (heli) aus Mt. Die Form *ἐλωΐ* (bzw. *ἐλωΐ*) ist bei Mr aufs beste bezeugt „Das *ω* ist nur als Entlehnung aus dem Hebr. zu erklären, so wie im Targ. Ps 22, 3 (Ausg. Ven. 1517) אֱלָהַי statt אֱלָהִי punktiert ist. Hieron. zu Dan 4, 6 (אֱלָהִין) schreibt elain", G. Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aram.[2], 156, Anm. 1. Vgl. Kautzsch, aram. Gr. 11. — Übrigens haben die LXX hinter das *ὁ θεός μου* das im Hebr. nicht vorhandene *πρόσχες μοι* eingeschoben.

aber allerdings, das Wort, welches er ausruft, bekundet vor allem, wie starke Pein er leide. Was ihn quält, ist dies, daß er sich der Gewalt des gottfeindlichen Willens preisgegeben sieht, daß er sterben, und daß er so sterben soll. Der Herr erlebt eine Wiederholung der Gethsemanestunde; das ἕως θανάτου (14, 34) trifft nun nicht mehr bloß sein seelisches Empfinden, sondern ist auch an seinem leiblichen Leben wirklich und offenbar geworden. Er bewährt aber den Gehorsam bis zum Vollmaß. Seine Klage faßt er in einen Gebetsseufzer, den er einem Psalm entnimmt, welcher in seinem ersten Teil vom Leiden des Gerechten handelt; und indem er sich in lautem Ausruf an Gott in doppelter Anrede als an seinen Gott wendet, gibt er unzweideutig und dazu vor den Ohren der Leute zu verstehen, daß er bei all seinem unschuldigen Leiden an Gott nicht irre wird, wenn er auch selbst das Warum des göttlichen Ratschlusses nicht, wenigstens jetzt nicht, zu erfassen vermag. Es scheint, als wenn die Schrecken des Todes und die Folterqual seiner Schmerzen die Kraft und Klarheit seines Denkens für einen Augenblick schwächen und trüben.

Der Anklang jener an Gott gerichteten Anrede an den Namen Elias — der freilich noch markanter wäre, wenn Jesus hebräisch gerufen hätte: Eli — öffnet etlichen dabeistehenden Juden — denn nur Juden, nicht aber römische Soldaten können gemeint sein — den Mund zu der hämischen oder vielmehr blasphemischen Bemerkung: „Siehe, er ruft den Elias;“ ohne Zweifel eine Anspielung darauf, daß der Herr sich als den Messias betrachte und darum auf die Erscheinung des Elias als seines Wegbereiters hoffe. Der Geist des Elias also, so meinen sie höhnisch, werde von ihm zitiert, daß er, der glaubensstarke und wunderkräftige Prophet des alten Bundes, ihm Hilfe bringe. Irgendeiner, wohl wieder ein Jude, da die heidnischen Soldaten die zweifellos in der aramäischen Landessprache gesprochene Spottrede V. 35 kaum verstanden haben werden, geht so weit in seiner Roheit, daß er an das Kreuz heranläuft und einen Schwamm mit Essig füllt, d. h. saurem Wein, wie ihn die Soldaten zu trinken, auch wohl gelegentlich im Anflug von Mitleid den von Durst gequälten und mit dem Tode kämpfenden Unglücklichen, die am Kreuze hingen, zu reichen pflegten, danach den Schwamm auf ein Rohr steckt und Jesu zum Trinken hinhält, mit den Worten: „Laßt gewähren! Wir wollen sehen, ob wohl Elias komme, um ihn herabzunehmen“ (V. 36).

Freilich, von längerem Warten konnte nicht mehr die Rede sein. „Jesus stieß einen lauten Schrei aus und hauchte sein Leben aus“ (V. 37). Mit plastischer Kürze berichtet dann der Evangelist von zwei Ereignissen, die in unmittelbarem Anschluß an das Verscheiden des Herrn erfolgt seien: der Vorhang des Tempels zerriß in zwei Stücke von oben bis unten; und weiter: der dem Sterbenden

gegenüber stehende, die Wache befehligende Centurio, konnte, als er sah, daß Jesus unter solchen Umständen (*οὕτως*[67])) seinen Geist aufgab, nicht umhin zu bekennen: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Sohn Gottes".[68]) Natürlich ist bei jenem *οὕτως* nicht in erster Linie oder gar lediglich an die laute Stimme, mit der Jesus kurz zuvor geschrieen, als Beweis außerordentlicher Kraft, auch nicht an das überraschend frühe Sterben als Gewährung einer Göttergunst, sondern überhaupt an alles das zu denken, was das Todesleiden und Sterben des Herrn zu einem außerordentlichen machte. Daß der Hauptmann sagt: *ἦν*,[69]) er war es, nämlich in seinem Leben, nicht etwa *ἐστίν*, ist ein Beweis, wie sorgfältig unser Evangelist seine Worte wählt. Auch will die pointierte Stellung des *υἱός* beachtet sein. Es handelt sich am Kreuz um die Frage, ob Jesu die Gottes**sohn**schaft zukomme oder nicht. Hier will auch der Heide sein Urteil abgeben. Der Umstand, daß die christliche Sage sich schon früh dieses Mannes bemächtigt hat,[69a]) hindert nicht anzunehmen, daß Mr ihn gekannt hat, und daß er später an Christum gläubig geworden ist.

Ehe der Evangelist das Begräbnis Jesu schildert, unterläßt er nicht, dadurch die Geschichte der Auferstehung vorbereitend und den tiefen Eindruck, welchen Jesu Tod gemacht, weiter verfolgend, hervorzuheben, wie auch Frauen von fern zugesehen hätten. Das „auch" (*καὶ γυναῖκες*) deutet an, daß es nicht an anderen teilnehmenden Seelen gefehlt habe. Der Leser soll doch nicht in dem Irrtum belassen werden, als ob nur der rohe *ὄχλος* und eine Rotte unwürdiger Hoherpriester und Schriftgelehrter beim Kreuze

---

[67]) *κράξας* fügen hinzu A C X it[4] vg; S[s] hat den sonderbaren Satz: et clamans (sc. der Centurio) „exspiravit" dixit.

[68]) Darin, daß es bei Lk 23, 47 heiße: *ὁ ἄνϑρ. οὗτος δίκαιος*, während bei Mr und Mt das Bekenntnis des Hauptmanns auf die Gottessohnschaft Jesu gehe, erkennt Spitta Streitfr. 119 einen Beweis dafür, daß Lk eine synoptische Urschrift benutzt habe, die älter sei als das kanonische Mr-Ev, worin ebenso wie bei Mt eine unhistorische Steigerung der Anschauung des heidnischen Centurio von Jesus vorliege. Es will allerdings jene Lukanische Fassung erklärt sein. Ich finde sie darin, daß es Lk darauf ankam, durch jene Formel hervorzuheben, daß die Erkenntnis des Hauptmanns noch nicht bis zu einer Anschauung von Jesus gediehen war, die über das menschliche Niveau hinausging. Aber auch das *υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* im Munde des Hauptmanns bei Mr und Mt hat keinen irgendwie metaphysischen Sinn, sondern reiht Jesum ein unter die Heroen, große, verdiente, der Gottheit verwandte Männer.

[69]) Lies *υἱὸς ἦν ϑεοῦ*, — al. *υἱὸς ϑεοῦ ἦν*.

[69a]) In den Acta Pil. c. XI (ed. Tischendf. 309) heißt er Longinus. Die Legende identifizierte ihn später mit dem Lanzenstecher Jo 19, 34 (Jacob de Vorag. c. 47). Im Evg. Petr. wird die Szene übergangen; § 31 daselbst führt der die Grabeswache befehligende Centurio den Namen Petronius.

gestanden habe. Unter jenen [70]) werden drei besonders mit Namen genannt: zwei Marien, nämlich Maria Magdalena, d. i. die von Magdala (V. 47; 16, 1 [9]; Lk 8, 2), und eine gewisse Maria,[71]) welche zur Unterscheidung nicht bloß von der eben genannten Maria, sondern auch von anderen Frauen gleichen Namens, wie der Mutter Jesu, der Mutter des Markus, der Schwester Marthas und des Lazarus, als „des Jakobus τοῦ μικροῦ“, d. h. des von Natur Kleinen, nicht etwa an Alter Jüngeren,[72]) „und des Joses [73]) Mutter“ bezeichnet wird, und endlich die nur hier und 16, 1 ausdrücklich so genannte Salome. Aus Vergleichung mit Mt 27, 56, wo an dritter Stelle ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου aufgezählt wird, ergibt sich, daß diese Salome Gattin des Zebedäus, des Vaters der Apostel Johannes und Jakobus war (vgl. Mt 20, 20). Nimmt man Jo 19, 25 hinzu, so wird sehr wahrscheinlich, daß Salome eine Schwester der Mutter Jesu war.[74]) Die Treue, welche diese Frauen Jesu bewiesen, war, wie wir weiter hören, nur der rühmliche Abschluß jener anfänglichen und opferfreudigen Liebe, welche sie schon in Galiläa dem Herrn bewiesen hatten, indem sie ihm dort nachfolgten und Handreichung taten [75]) (vgl. Lk 8, 2. 3). Ganz nebenbei erfahren wir hier einen Zug aus dem Leben Jesu, welcher wie ein leuchtender Blitz in ein sonst dunkel bleibendes Gebiet seines Erdenwandels hineinfällt. Endlich werden „noch viele andere Frauen“ erwähnt, welche mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren, die nun insgleichen sich eingefunden hatten, um aus der Ferne Zeugen der ergreifenden Vorgänge dort zu sein. Die elf Jünger aber sind für uns völlig verschwunden (14, 50. 72).

---

[70]) Das ἦν hinter ἐν αἷς V. 40 ist vielleicht zu streichen mit ℵBL min 482, 3 vg-codd. (vgl. Mt 27, 56: ἐν αἷς ἦν).

[71]) Ss: „Maria Magdalena und Maria, die Tochter des kleinen Jakobus, die Mutter des Joseph und Salome“ (Mt 27, 56 hat Ss: [ohne ἐν αἷς ἦν] Maria Magdalena und Maria, die Tochter des Jakobus und die Mutter des Joseph und die Mutter der Söhne des Zebedäus).

[72]) Das hätte νεώτερος (1 Mo 42, 34; Lk 15, 12), μικρότερος (1 Mo 42, 32) oder ἐλάσσων (1 Mo 25, 23) heißen müssen. Wer dieser Jakobus war, wissen wir nicht: keinenfalls Jakobus Alphäi.

[73]) Bei Mr scheint die LA Ἰωσῆς (Genit. sei es Ἰωσῆτος sei es Ἰωσῆ) gesichert (ebenso V. 47; 6, 3); umgekehrt ist AG 4, 36 Ἰωσήφ für das Ἰωσῆς der Rec. zu lesen. Es ist letzteres, so scheint es, „galiläische“ Form für Joseph (s. Dalman, Gramm. des jüd.-pal. Ar. § 15, 6, S. 106; vgl. § 35, S. 175).

[74]) Vgl. Zahn, Forsch. VI, II, Brüder und Vettern Jesu, S. 340.

[75]) V. 41 ist mit ℵB it[5] S[1] zu lesen: αἵ, ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, ἠκολούθουν αὐτῷ κτλ. Rec. liest (so DXΓΠ u. v. a.) αἳ καὶ ὅτε ἦν: welche, auch als usw.; ACLΔ 1 vg u. a. nur καὶ ὅτε ἦν κτλ. Eigentümlich, willkürlich Ss: „welche mit ihm aus Galiläa gekommen waren, und viele andere, welche ihm dienten, welche mit ihm nach Jerusalem heraufgezogen waren“ (vgl. Lk 23, 49)

12. Das Begräbnis Jesu (15, 42—47; vgl. Mt 27, 57—61; Lk 23, 50—55; Jo 19, 38—42).

Daß es aber auch an mutigen und treuen Anhängern Jesu unter den Männern nicht gefehlt habe, beweist die folgende Geschichte. Es handelt sich darum, daß Jesu Leib mit allen Ehren zu Grabe gebracht werde und zwar noch vor Anbruch des Sabbaths. War es doch [76]) schon Spatnachmittag geworden und zwar an einem Freitag, *παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον.*[77]) Darum galt es, schnell zu handeln, wenn nicht das Sabbathgesetz mit seinem strengen Arbeitsverbot unliebsame Zögerung bringen sollte. Da tritt Joseph [78]) auf, „der von Arimathaia",[79]) von Mr also als ein

[76]) *ἐπεί* nur hier bei Mr.

[77]) Beachtung verdient die LA *πρὸς σάββατον* (mit diesen Akzenten H S Γ u. a.; *προσσάββ.* E G U u. a.); *προσάββατον* (Ps 93 [LXX 92] tit.: *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου*, Judith 8, 6) bieten ℵ B* C K M Δ Π*; D: *πρὶν σάββατον*, it^pl vg: ante sabbatum. Bei S^s lautet der ganze V. 42 nur: „und es geschah am Sabbath" (da kam Joseph von Ramta). — Zu *παρασκευή* (eigentlich Zurüstung, nämlich für die Festmahlzeit. zu Beginn des Sabbaths, am Freitagabend) vgl. schon Jos. ant. 16, 6, 2 = עֶרֶב שַׁבָּת (aram. עֲרוּבְתָּא), lat. oft cena pura (Iren. I, 14, 6 u. a.). S. W. Bacher, Cena pura in ZNW 1905, 200 ff. — Vgl. noch Just. apol. 1, 67: *τῇ πρὸ τῆς Κρονικῆς* (Kronostag) *ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικήν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις κτλ.*

[78]) Nach dem Ev. Petr. § 3 ff. wäre Joseph, der Freund des Pilatus und des Herrn, in der Erkenntnis, daß sie Jesum kreuzigen würden, schon gleich nach der Verurteilung Jesu zu Pilatus gekommen und hätte ihn um den Leib des Herrn zum Begräbnis gebeten. Der aber hätte zu Herodes — dieser erscheint hier als kompetenter Richter und eigentlicher Gewalthaber über Jesus — geschickt und ihn um Überlassung des Leichnams ersucht, und Herodes habe geantwortet: „Bruder Pilatus, wenn auch niemand um ihn gebeten hätte, so würden doch wir ihn begraben, da der Sabbath im Anzuge begriffen ist; denn es steht im Gesetz geschrieben: die Sonne soll nicht untergehen über einem, der ermordet ist, — vor dem ersten Tage der süßen Brote, ihres Festes". Zur Rechtsfrage vgl. Doerr a. a. O. S. 61 f.

[79]) *Ἀριμαθία*, wohl = Ramataim, wo Samuel geboren war, הָרָמָתַיִם צוֹפִים, LXX *Ἀρμαθαίμ*, 1 Sam 1, 1. 19 u. a. S. Buhl 170 f.; vielleicht = dem heutigen Bêt rîmâ. Dieses Bêt rîmâ kommt unter demselben Namen im Talmud vor; nach Euseb. Onom. 32 Klstm. sollte es bei *Διόσπολις* = Lydda im Gebiete von Thamna liegen (vgl. 1 Mkk 11, 34). Vgl. Hier. epitaph. Paulae: haud procul ab ea (sc. Lydda; vidit) Arimathiam, viculum Joseph, qui dominum sepelivit. Auch mit er-Ramle wurde Arimathia identifiziert, 22 km von Jaffa (Raumer, Pal. 218, Anm. 242; Guérin, Jud. I, 48 ff.); wieder andere denken an er-Râm (Jos. ant. 8, 12, 3: 40 Stad. von Jerus., = ha-Râma Jos. ant. 18, 25; Richt 19, 13 u. a.), nördlich von Jerusalem, am Nabluswege (Buhl, S. 172, Anm. 486). Robinson (Pal. 2, 583) suchte Arim. = Ramataim 1 Sam 1, 1 in dem hochgelegenen Sûba, östlich von Kesla (= Kesalon, *Χασλών* Richt 15, 10), ca. 3 Stunden westlich von Jerusalem. Die Tradition sucht unser Arimathia in Nebi Samwîl (s. z. B. Baedeker, Pal. 87), 1¾ Stunden nordnordwestlich von Jerus., 5 Min. unter dem Gipfel des bekannten gleichnamigen Berges gelegen.

auch den Lesern, so scheint es, nicht unbekannter Mann eingeführt, „vermögend und angesehen,[80]) ein Ratsherr,“[81]) der auch seinerseits das Reich Gottes erwartete. Also nicht etwa bloß arme, den niederen Volksschichten angehörige Freunde hatte der Herr, sondern auch solche, welche zu den Vornehmen zählten, wie wir auch sonst schon Spuren solcher Beziehungen gefunden haben (vgl. 11, 3; 14, 14). Jener Joseph „wagte es und ging zu Pilatus und bat sich den Leib Jesu aus.“ Er bewies also einen besonders anerkennenswerten Wagemut, indem er also handelte, ein Zug, den nur Mr hervorhebt: *τολμήσας*. Furcht, nicht zwar vor Pilatus, wohl aber vor den Juden[82]) hätte ihn kopfscheu machen und zurückhalten können. Pilatus verwunderte sich, zweifelnd, ob Jesus wirklich schon gestorben wäre, und ließ, in dieser Stimmung zweifelnden Staunens (*ἐθαύμαζεν*, Imperf., ist zu lesen mit ℵD it[6], nicht *ἐθαύμασεν* Rec., Ti[7]), jenen Centurio, der die Wache Jesu beim Kreuze befehligt hatte (V. 39), rufen und fragte ihn (es folgen nun Aoriste), ob schon eine längere Frist seit dem Eintritt seines Todes verstrichen wäre. Als ihm der Hauptmann darüber Auskunft gegeben, schenkte Pilatus dem Joseph den Leichnam, *τὸ πτῶμα*, wie es mit einem gewöhnlicheren Ausdruck heißt (so auch 6, 29 vom Leichnam des Täufers). Was konnte dem Pilatus an dem entseelten Körper eines jüdischen Religionsfanatikers liegen? Und er, der römische Statthalter, wollte sich einmal großmütig, zumal einem reichen, vornehmen Juden gegenüber, beweisen. Darum verzichtete er auf Geldentschädigung, welche zu fordern in solchem Falle nicht ungewöhnlich war. Alsbald erfolgt die Herabnahme Jesu vom Kreuz. Darauf wird Jesus (man beachte das

---

[80]) So übersetze ich *εὐσχήμων*. Allerdings bedeutet es im Altklass.: wohlanständig (so auch 1 Kr 7, 35; 12, 24), stattlich; dann würde das Würdige seiner äußeren Erscheinung und Haltung betont werden. Aber warum sollte Mr ein solches mehr äußerliches Moment besonders erwähnt haben? AG 13, 50; 17, 12 heißt *εὐσχ.* ohne Zweifel: vornehm, angesehen Phryn. ed. Lobeck 333: *τοῦτο οἱ ἀμαθεῖς ἐπι τοῦ πλουσίου καὶ ἐν ἀξιώματι ὄντος τάττουσιν* (Mt nennt Joseph: *ἄνθρ. πλούσιος*, Lk: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος*. Ss übers. *εὐσχ.* mit reich). *Εὐσχήμων* gehört nicht als Adjekt. zu *βουλευτής*. Dann hätte es wegen seiner Voranstellung den Ton; aber Ansehen eignete allen Ratsleuten. Richtig Ss: „ein reicher Mann“ (während S[1] das „Mann“ wieder beseitigt). Vielleicht ist ein *ἄνθρωπος* in der Endung von *Ἀριμαθαίας* (*ας* = *ἄνθρωπος*) verloren gegangen. Doch geht es zur Not an, auch ohne ein *ἀνήρ* oder *ἄνθρωπος* oder ein Part. wie *ὤν, ὑπάρχων* (vgl. Lk: *βουλευτὴς ὑπάρχων*, Jo: *ὢν μαθητής*), *εὐσχήμων* als selbständigen Begriff appositionell zu Joseph zu nehmen.

[81]) *βουλευτής*, Lk 23, 50: *β. ὑπάρχων*, Mitglied des Synedriums.

[82]) Vgl. Chrys. zu Mt 27, 58 (homil. 89): *οὗτος ἦν ὁ Ἰωσὴφ κρυπτόμενος πρώην· νῦν μέντοι μεγάλα ἐτόλμησε μετὰ τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἄσημος οὐδὲ τῶν λανθανόντων, ἀλλὰ τῆς βουλῆς εἷς καὶ σφόδρα ἐπίσημος, ὅθεν μάλιστα τὴν ἀνδρείαν αὐτοῦ κατιδεῖν ἔνι. Εἰς γὰρ θάνατον ἑαυτὸν ἐξέδωκεν τὴν πρὸς πάντας ἀπέχθειαν ἀναδεξάμενος.*

maskulinische *αὐτόν*) in ein schon vorher gekauftes Stück feiner Leinewand (*σινδών* s. zu 14, 52) eingewickelt und in ein ausgehauenes Felsengrab gelegt, vor dessen Tür aber ein Stein herangewälzt. Alles das wird als von Joseph selbst geschehen dargestellt. Es versteht sich, daß ihm dabei andere zur Hand gegangen sind (vgl. Jo 19, 39: *ἦλθεν καὶ Νικόδημος*; dann V. 40: *ἔλαβον, ἔδησαν*; 42: *ἔθηκαν*). Dabei schauten Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Joses,[83]) zu, wohin er gelegt worden war. Salome (V. 40) wird hier nicht wieder genannt. Wenn Maria, die Mutter Jesu, ihre Schwester war, und letztere sich damals auch in Jerusalem aufhielt und noch dazu kurz vorher am Kreuze gestanden hatte (Jo 19, 26), so wird man vermuten dürfen, Salome sei zu ihr geeilt, um sie in ihrem Schmerz zu trösten. Durch weiteres als durch teilnehmendes Zuschauen vermochten jene Frauen ihre Dankbarkeit gegen den Dahingeschiedenen zunächst nicht zu bekunden. Eine Einbalsamierung konnte nicht mehr geschehen.[84]) Dazu mußten die nötigen Ingredienzien gekauft werden und waren auch sonst Vorbereitungen nötig. Der ganz nahe Sabbathanbruch aber verhinderte die Verrichtung von derlei Werken (vgl. Lk 23, 56: *ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα· καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν*, wo aber die zweite Satzhälfte als eine nachträgliche Bemerkung aufzufassen ist; aus Lk 23, 54 b: *σάββατον ἐπέφωσκεν* wird klar, daß Lk von den Weibern nicht hat berichten wollen, daß sie die Bereitung der Würzen und Myrrhen noch am Vorabend des Sabbaths vorgenommen haben können).

13. Die Auferstehung Jesu (16, 1—8; vgl. Mt 28, 1—10; Lk 24, 1—10).

Als der Sabbath zur Zeit des Sonnenuntergangs beim Aufleuchten der ersten Sterne sein Ende erreicht hatte, kauften jene drei V. 40 genannten Frauen, also nicht bloß die zwei, welche die Grablegung sorgfältig mit angesehen hatten, sondern auch, mit

[83]) So ist zu lesen, vgl. V. 40, nicht aber mit A 258 l vg aeth *Ἰωσήφ* (D it[s] *Ἰακώβου*, a. a.), und am wenigsten ist *ἡ Ἰωσήφ* zu einer Tochter oder Frau des eben genannten Ratsherrn Joseph von Arimathia zu machen (Wieseler). Nachdem Mr V. 40, wo er sie zuerst nennt, die Maria nach beiden Söhnen bezeichnet hat, nennt er sie V. 47 u. 16, 1 jedesmal ganz harmlos nach einem ihrer zwei Söhne.

[84]) Aus Jo 19, 39 ergibt sich, daß Nikodemus schon zur Grablegung eine Mischung von Myrrhe (מֹר) und Aloe brachte, 100 Pfd. schwer, und daß man den Leib Jesu in Leinwandstücke wickelte samt den Würzen. Aber eine eigentliche Einbalsamierung war das auch nicht. Ein Widerspruch gegen Mr 16, 1 sollte darin nicht gefunden werden.

ihnen vereint, wie am Nachmittag des Tages zuvor auf oder bei Golgatha (15, 40), Salome, Gewürze, um selbst nach dem Grabe hinzugehen (so *ἐλθοῦσαι* V. 1 und *ἔρχονται* V. 2) und dem Leichnam Jesu den Ehren- und Liebesdienst der Salbung widerfahren zu lassen (vgl. 14, 8). Auffällig ist es (s. Blaß, textkrit. Bem. S. 90), daß die beiden ersten Frauen umständlich gleich nach 15, 47 wiedergenannt werden (om D n). Aber der übliche Text ist zu belassen. Der Vf will den Leser nach berichtetem Begräbnis gleichsam mit an der Sabbathstille jener Frauen beteiligen und das große und gewaltige Neue, das bald nach dem Ablauf jenes Sabbaths, des letzten des alten Bundes, beginnen sollte, durch vollständige Wiederaufnahme des für einen Augenblick fallen gelassenen Erzählungsfadens kräftig markieren.

Zur Ausführung dieses Vorhabens kamen die Frauen erst am frühesten Morgen „des ersten Tages[85]) der Woche“, „als eben die Sonne aufgegangen war“.[86]) Vielleicht hat Mr die Rücksicht auf die Leser, denen die Feier des Sonntags schon eine gewohnte Sache sein mochte, veranlaßt, diese beiden Zeitbestimmungen durch betonte Stellung zu Anfang und zum Schluß des Satzes hervorzuheben: *λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνῆμα, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου,* — die Solis. Ihrer Sorge, welcher sie noch während ihrer Wanderung, aber, wie aus dem unmittelbar in V. 4 sich anschließenden *ἀναβλέψασαι* erhellt, schon kurz vor dem Ziele, im Gespräch untereinander Ausdruck geben, wer ihnen denn wohl den Stein von der Tür des Grabes abwälzen möchte (vgl. das *προσεκύλισεν ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου* 15, 46 und dieses *ἀποκυλίσει . . . ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου*), wird, als sie aufblicken, schnell ein erfreuliches Ende bereitet, insofern sie sehen und betrachten, daß der Stein aufgehoben und abgewälzt worden war (*ἀνακεκύλισται*). Wenn hinzugefügt wird: „denn er war gewaltig groß“, so liegt kein Grund vor, diese Bemerkung lediglich auf V. 3, jene Äußerung der Sorge, zu beziehen, sei es, daß man annimmt, dort habe sie ursprünglich im Mr-Texte gestanden,[87]) sei

---

[85]) *τῇ μιᾷ = πρώτῃ* V. 9; s. Zahn Einl³ I, 12 (vgl. z. B. Ps. 24 tit [LXX 23]), Schürer, Die 7tägige Woche im Gebrauch der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte, ZNW 1905, S. 3.

[86]) D it³. Tichon. reg. 5, 61, Aug. cons. 3, 65 (oriente iam sole): *ἀνατέλλοντος*; K Π Eus. lesen noch ein *ἔτι*, welches besser zum Part. praes. paßt; it² vg Aug. fügen iam hinzu; Jo 20, 1: *πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης*, Lk 24, 1: *ὄρθρου βαθέως*. Wahrscheinlich ist das Part. praes. mit Rücksicht auf diese Stellen gesetzt. Es handelt sich nirgends um Zeitbestimmungen, die nach der Uhr gemessen wären. Vielleicht ist gemeint, daß die Frauen vor Sonnenaufgang aus dem Hause gingen und eben nach Sonnenaufgang am Grabe ankamen (Swete). Dann wäre die Ausdrucksweise freilich sehr ungeschickt.

[87]) Dahin versetzen diesen Satz D 2pe it³ Eus dem., Diat. ar. (s. Burkitt, Evg. da-Meph. II, 241 f.), Ss Shr.

es, daß man V. 4a in Parenthese setzt. Vielmehr geht jene Bemerkung auf beides: zunächst darauf, daß sie schauten, wie der Stein weggewälzt, nicht etwa einfach weggenommen und weggeworfen war,[88]) sodann darauf, daß sie sich über jene peinliche Sorge unterredeten. Beides erklärte sich aus der Tatsache, daß der Stein sehr groß war.[89]) So gewannen sie den Mut, in das offene Grab hineinzutreten (V. 5). In Staunen und Entsetzen geraten sie erst, als sie dort zur rechten Hand einen mit weißem Gewand bekleideten Jüngling sitzen sehen. Dieser heißt sie ihr Beben und Entsetzen fahrenlassen. „Jesum sucht ihr, den von Nazareth (1, 24; 14, 67), den Gekreuzigten? Auferweckt wurde er, nicht ist er hier!" Die Rede wird pointierter, wenn die Worte *Ἰησοῦν . . . ἐσταυρωμένον* fragend gefaßt werden. So gibt jener Himmelsbote seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß sie ihn suchen; macht doch sein jetziger Lebenszustand solches Suchen zu einer vergeblichen Mühe. Sie könnten auch wohl wissen, daß er nicht im Grabe bleiben werde (vgl. Lk 24, 5. 6). Wo er sei, bekommen die Frauen nicht zu hören. Ihnen soll die positive Tatsache genügen, daß er auferstanden ist, und die negative, daß er hier, im Grabe, nicht ist: „siehe da, der Ort, wo sie ihn hinlegten!" Das Grab ist leer. Aber eben darum gilt es für sie, hier nicht länger zu verweilen; sondern sie sollen hingehen und seinen Jüngern, zumal dem Petrus, verkündigen, daß er ihnen nach Galiläa vorangehen werde. Dort würden sie ihn sehen, entsprechend der Aussage, die er ihnen getan (vgl. 14, 28). Allerdings hatte

---

[88]) Von wem und wie der Stein abgewälzt war, davon steht keine Silbe geschrieben. Es wird nachher auch nicht bemerkt, daß unter dem *νεανίσκος*, der den Weibern erscheint, nicht etwa ein junger Mensch aus Jerusalem, sondern ein Himmelsbote, ein Engel zu verstehen sei. Aber nun in den einen Satz: „der Stein ist abgewälzt, er war aber (so Wellhs. ohne jegliche Textzeugen für *γάρ*) sehr groß", alles, was von der Auferstehung Jesu zu sagen gewesen wäre, hineinzulegen in dem Sinne: „der Auferstandene hat ihn abgewälzt, indem er durch die verschlossene Tür durchbrach", und darin, daß Mr somit die Auferstehung nur durch diese Wirkung erkennen lasse, „die man sah", ein schriftstellerisches Verfahren des Mr zu finden, das „nicht nur bescheiden, sondern auch fein und eindrucksvoll für den sei, der auf Leises zu achten weiß", wie Wellhausen tut, — dazu fehlt ohne Zweifel mehr Exegeten als mir das sensorium. Mit jener Auffassung hängt es zusammen, wenn Wellhs. zu Mr 16, 8 über die Mr-Schlußfrage urteilen kann: „Es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme" (S. 137).

[89]) Erwähnt werden mag hier die eigentümliche, durch sagenhafte Elemente bereicherte Textgestaltung in k: . . . quis nobis revolvet lapidem ab osteo? Subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de coelis angeli, et surgent (lies surgentes; oder surgente eo? so Blaß) in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. Tunc illae accesserunt ad moni[u]mentum et vident revolutum lapidem. Fuit enim magnus nimis.

Jesus seinen Jüngern, mit Beziehung auf ihre durch seine Verhaftung und seinen Tod erfolgende Zerstreuung, 14, 28 nur gesagt, daß er nach seiner Auferstehung ihnen nach Galiläa vorangehen werde, nämlich um sie, die führerlosen und zerstreuten Schafe wieder zu einer geeinten Herde zu sammeln, und hatte nicht ausdrücklich hervorgehoben, daß sie ihn dort sehen würden. Aber das eine war mit dem anderen gegeben.

So erfreulich auch das alles war, was jene Engelworte den drei Frauen zu hören und zu bedenken gaben, und trotzdem sie ausdrücklich angewiesen waren, alle Angst aufzugeben, lesen wir doch, nicht etwa, daß sie, als sie das Grab verlassen, schnellen Laufes ihren Weg zu den Jüngern genommen hätten, um ihren Auftrag auszurichten, sondern daß sie aus dem Grabe geflohen seien, als wären sie mit knapper Not feindlichen Gewalten entronnen; „Zittern und Entsetzen nämlich erfüllte sie", *εἶχεν αὐτάς*, und daß sie niemandem irgendetwas davon gesagt hätten; „denn sie fürchteten sich" (V. 8).

Hier schließt der ursprüngliche Mr-Text ab. Zu Ende kann aber das Ev der Tendenz seines Verfassers nach hier noch keineswegs sein.[90]) Nachdem der Herr wiederholt seine Auferstehung angekündigt, nachdem er die Sammlung seiner zerstreuten Jünger in Galiläa selbst geweissagt hat, und nachdem jener *νεανίσκος* V. 5 ff. die Begegnung Jesu, des Auferstandenen, mit seinen Jüngern in Galiläa als bevorstehend mit einer nicht mißzuverstehenden Sicherheit in Aussicht gestellt hat, erwartet der Leser mit Recht, daß, wie kurz auch immer, erzählt werde, wie sich jene Weissagung erfüllt habe. Das, was die Frauen am oder vielmehr im leeren Grabe erlebt haben, kann nur die Einleitung zu etwas Weiterem, Bedeutenderem haben bilden sollen. Der Leser kann auch unmöglich glauben, daß die Frauen in jener entsetzlichen Furcht, die sie gescheuchten Rehen gleich aus der Grabeskammer trieb, für immer geblieben seien. Er muß vielmehr annehmen, daß sie sich wieder gefaßt haben, und daß es irgendwie zu einem Zusammentreffen ihrerseits mit den Aposteln gekommen sei, und er darf einen Bericht davon erwarten. Aber Mr selbst hat den Schluß seines Ev nicht, nicht mehr verfaßt. Was in Handschriften, bald so, bald anders, als Schluß des Mr-Ev begegnet, stammt von anderer Hand.

Den den Markusschluß betreffenden Problemen haben wir uns nunmehr zuzuwenden.[90a])

---

[90]) Anders freilich urteilen z. B. Wellhausen (s. o. Anm.) und R. A. Hoffmann (Mr. Evg. u. s. Quell. S. 641): „die Konstatierung des leeren Grabes und die Deutung dieser Tatsache durch Engelmund war ja berichtet".

[90a]) Vgl. Burgon, The last twelve verses of the Gospel acc. to S. Marc.

Der nicht ursprüngliche Markusschlufs.

Zunächst muß festgestellt werden, daß in der handschriftlichen Überlieferung [91]) uns ein dreifacher Tatbestand entgegentritt:

1) Ohne jeglichen Schluß sind ℵ B, dazu S[s]; [92]) in anderen (nach Ti[8] S. 404, 3 etwa 30) codd fehlt es nicht an Andeutungen, daß ursprünglich ein Schluß fehlte. So heißt es im min 22: *ἐφοβοῦντο γάρ + τέλος: ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων ἕως ὧδε πληροῦται ὁ εὐαγγελιστής· ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ταῦτα φέρεται· Ἀναστάς κτλ.* Über cod L u. ä. s. weiter unten. In min 1 wird auch bemerkt: *ἕως οὗ καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐκανόνισεν.* In der Tat, weder die Kapiteleinteilung des Ammonius noch die Eusebianischen Canones haben mit dem Mr-Schluß gerechnet, s. Tischdf. l. c. S. 406, 5; W-H S. 33. Dazu kommen Zeugnisse von Vätern. In der dem Victor v. Ant. (unrichtig auch dem Cyrill v. Al.) zugeschriebenen Catene liest man, daß das, was in den meisten Mr-Handschriften hinter V. 8 noch geboten werde, von einigen für *νόθα* gehalten werde: „wir aber haben aus genauen Handschriften, da wir es in sehr vielen Handschriften nach dem palästinensischen Ev des Mr gefunden haben, so wie sich die Wahrheit verhält, auch die in demselben dargebotene Auferstehung des Herrn hinter den Worten *ἐφοβοῦντο γάρ* mit niedergeschrieben“ (Ausg. v. Cramer, nach cod. Paris. 178, S. 447; bei Matthaei II, 120 f. geht noch vorher: [92a]) *ἐπειδὴ ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων πρόςκειται τῷ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίῳ· ἀναστὰς δὲ . . . Μαγδ. καὶ τὰ ἑξῆς, δοκεῖ δὲ τοῦτο διαφωνεῖν τῷ ὑπὸ τοῦ Ματθαίου εἰρημένῳ, ἐροῦμεν, ὡς δυνατὸν ἦν εἰπεῖν ὅτι νενόθευται το παρὰ Μάρκῳ τελευταῖον ἔν τισι φερόμενον* u. a. m.). [93]) Euthymius

Oxf.-Lond. 1871. Eine ausgezeichnete Arbeit, deren Resultat, nämlich die Echtheitserklärung des Mr-Schlusses, wir uns freilich nicht anzueignen vermögen. Die Echtheit vertraten außerdem z. B. Hilgenfeld, Keil, Salmon, Scrivener und die kathol. Ausleger.

[91]) Vgl. hier besonders die trefflichen „Notes“ bei Westcott-Hort, the NT, Introduction, Appendix (1907), S. 28—51. Ferner Zahn, GK II, 910—938.

[92]) Dagegen nicht S[cur]. Daraus erhellt unzweifelhaft, daß Ss eine ältere Textgestalt des „Evg. der Getrennten“ darstellt als S[c]. Es ist völlig undenkbar, daß irgendeine syrische Gemeinde diese Verse unterdrückt hätte, wenn sie sie einmal in ihrem NT las (s. Burkitt, Evg. da-Meph. II, S. 194. 208 f.).

[92a]) Fast wörtlich so auch bei Possinus, Cat. in S. Mr., p. 359.

[93]) Auch der Vf einer kurzen *ὑπόθεσις* zu Mr, die Possinus S. 1 ver-

nennt das, was hinter 16, 8 folge, προςϑήκην μεταγενεστέραν. Wir übergehen hier Severianus v. Ant. und (Pseudo-) Gregor. Nyss. (vielmehr Hesychius v. Jerusalem). Um so mehr Gewicht aber ist beizulegen den Zeugnissen des Eusebius und des Hieronymus. Eusebius (in seinen quaestion. ad Marinum, bei Mai, patr. nov. collect. IV, 255) bemerkt, daß, wenn man zwischen dem Berichte des Mt, wonach Jesus ὀψὲ σαββάτων auferstanden zu sein scheine, und dem des Mr, wonach die Auferstehung πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (16, 9 ist gemeint, wo freilich der richtige Text πρώτη σαββάτου bietet) geschehen sei, einen Widerspruch erkennen zu müssen glaube, darauf erwidert werden könne, daß die ganze hierher gehörige Mr-Perikope gar nicht in Betracht komme, weil sie nicht in allen Mr-Handschriften verhanden sei. Die genauen Handschriften schlössen mit dem Abschnitt V. 6b—8: μὴ φοβεῖσϑε (so wird hier gelesen statt μὴ ἐκϑαμβεῖσϑε) usw. bis ἐφοβοῦντο γάρ. Darauf heißt es: ἐν τούτῳ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα, εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. Im Scholion einer Moskauer Catene wird bemerkt, Eusebius habe geschrieben: nach Mr werde nicht berichtet, daß der Herr seinen Jüngern nach seiner Auferstehung erschienen sei (min-cod 255). Diese Eusebius-Stelle macht sich Hieronymus, ohne Eusebius' Namen zu nennen, zu eigen, wenn er an Hedibia (ep. 120, quaest. 3, ed. Vall. I, 825), die ihm verschiedene Fragen, u. a. betreffs der Auferstehungsberichte vorgelegt hatte, über das Verhältnis von Mt 28, 1 und Mr 16, 9 (ob Jesus vespere sabbati illucescente in prima sabbati oder mane auferstanden sei), u. a. schreibt: (Marci testimonium) in raris fertur evangeliis; omnibus Graeciae libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, praesertim cum diversa atque contraria evangelistis caeteris narrare videatur. Endlich scheint auch das um das Jahr 150 entstandene Petrusevangelium, welches reichlichen Gebrauch von unserem Mr-Ev, speziell auch von Mr 16, 1—8 macht, darüber hinaus nichts bei Mr gelesen zu haben.[94]) Ev Pt 56. 57 heißt es (der Engel

öffentlichte, scheint den Mr-Schluß nicht gekannt zu haben. Denn er schließt dieselbe: καὶ τοῦτο (die Auferstehung am dritten Tage) ταῖς γυναιξὶν ὁ καταβὰς ἄγγελος ἀπήγγειλεν, ἵνα καὶ αὐταὶ ἀπαγγείλωσι τοῖς μαϑηταῖς. — Die Glossen des „Anonymus" bei Possin. (ein cod. Vat.) bieten ein paar Worte zu Mr 16, 9 unter Bezugnahme auf Eusebius; die des „Tolosanus" scheinen mit 16, 8 geendet zu haben.

[94]) S. Zahn E[2] II, 242, Anm. 5. Der Satz μέγας γὰρ ἦν ὁ λίϑος ist wegen des ἦν im Munde der Weiber Evg. Petr. § 54 unerträglich; § 44 erscheint ἄνϑρωπός τις vom Himmel her, gleich nachdem Jesus, von zwei νεανίσκοι unter den Schultern gestützt und so, daß das Kreuz ihnen nachfolgt, aus dem Grabe geleitet worden ist, und tritt ins Grab hinein. Nachher

spricht): „Wenn ihr aber nicht glaubt, so bückt euch zur Seite und sehet den Ort, wohin er gelegt war, daß er nicht da ist; denn er ist auferstanden und dorthin gegangen, woher er gesandt war‹ *τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.*“ Dann heißt es weiter: *ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν τῆς ἑορτῆς παυσαμένης.* Auch die zwölf Jünger des Herrn gehen betrübt ein jeder in sein Haus. „Ich aber Simon Petrus und mein Bruder Andreas nahmen unser Garn und gingen ans Meer,“ usw. Man sieht: die Erzählung vom Ostertage (50f.: *ὄρθρου τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ . . . ἦλθεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον κτλ.*) schließt mit der Bemerkung, daß die Weiber voller Furcht vom Grabe geflohen seien = Mr 16, 8; und darauf geht der Vf zu einem anderen Tage und zu etwas ganz anderem über.[95])

Endlich mag bemerkt werden, daß im cod L (s. unter 2, vgl. T[1]) unter den Worten *ἐφοβοῦντο γάρ*, ehe der sog. kürzere Mr-Schluß folgt, eine Reihe von Haken steht, wodurch angedeutet werden soll, daß hier der Text des Ev zu Ende sei. Darauf erst liest man: *φέρεταί που καὶ ταῦτα.* Das *που* bezeugt ebenso wie jene Haken, daß der Archetypus von L mit Mr 16, 8 abschloß.

2) Mehrere Zeugen bieten **n i c h t b l o ß d e n g e w ö h n l i c h e n** (16, 9—20), **s o n d e r n a u c h u n d z w a r z u m T e i l i n e r s t e r L i n i e e i n e n v i e l k ü r z e r e n S c h l u ß**: L (aus dem 8. oder 9. Jahrh.; Paris; „optimae notae“, Gregory); Ψ (8. oder 9. Jahrh., auf dem Athos); T[1] (aus dem 7. oder 8. Jahrh., ein kopt.-griech. Fragm.); O l (so bezeichnet v. Schmidtke, das Evangelium eines alten Unzialkodex 1903; = min 579 bei Gregory, Proleg. S. 558 = Paris. bibl. nat. gr. 97; s. Zahn, GK II, 921; von Martin, descript. techn. p. 91 ff. als 743 bezeichnet); ך[12] (= 0112, Sin. Frgm.); dazu kommt min 274 Rand (Paris; 10. Jahrh.); S[3] Rand zu Mr 16, 8: adduntur alicubi et haec (L: *φέρεταί πού καὶ ταῦτα*, s. o.) usw. Vgl. noch einen memphitischen Cod. v. J. 1174 (Lightfoot bei Scrivener[3], 378; Zahn, GK II, 921), wo der kürzere Schluß am Rande steht. Ferner äthiopische Handschriften. Auch der Schreiber des cod. Vat. B hatte — das ergibt sich daraus, daß sowohl der Rest der Kolumne, worauf 16, 3—8 mit der Unterschrift *κατὰ Μᾶρκον* steht, als auch die ganze folgende Kolumne leer gelassen ist (vgl.

(§ 55) sehen die Weiber, als sie an das Grab herangeschritten sind, *τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην.* Augenscheinlich ist dieser Jüngling derselbe wie „jener Mensch“; er entstammt Mr 16, 5.

[95]) *ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων* gehört nämlich nicht zum Vorigen, als ob die Auferstehung Jesu am letzten Tage der süßen Brote geschehen wäre, sondern bildet die Zeitbestimmung für das, was nun erzählt werden soll.

Rm 14, 23; Jo 8, 1 ff.) — wahrscheinlich Kenntnis von dem kürzeren Schluß (s. Zahn, GK II, 912). Endlich hat it k.[96]) und zwar völlig mit dem Text 16, 1—8 verschmolzen, nur den kürzeren Schluß und verrät keine Spur des längeren. Mr 16, 8 erfährt hier eine Änderung, um den Widerspruch, der sonst zutage träte (das Schweigen 16, 8 und das Verkündigen, wovon nun gleich erzählt wird), zu beseitigen: tenebat enim illas tremor et pavor propter timorem. Omnia autem, quaecunque praecepta erant, et (lies eis) qui cum puero (lies Petro) erant, breviter exposuerunt. Posthaec et ipse Jhesus adparuit et ab orientem (!) usque usque (das eine usque ist zu streichen) in orientem (lies occidentem) misit per illos sanctam et incorruptam ha (! darüber: praedicationis; das Stück dicationis ist radiert; lies: praedicationem) salutis aeternae.

Der griechische Text lautet:

Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ (Ψ om *ὁ*) *Ἰησοῦς* (*ἐφάνη* add Ψ T^l) *ἀπὸ ἀνατολῆς* (*τοῦ ἡλίου* add T^l) *καὶ ἄχρι* (Ψ *μέχρι*) *δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας· ἀμήν* (om L). Das heißt: alles aber, was ihnen aufgetragen war, verkündigten sie in Kürze dem Petrus und seinen Gefährten. Danach aber (erschien [und]) entsandte auch Jesus selbst vom Aufgang (der Sonne) bis zum Untergang durch sie die heilige und unvergängliche Predigt des ewigen Heiles. Amen.

3) Der längere Text findet sich bei ACDEFGH (von V. 14 an) K (bei L hinter dem kürzeren, ebenso bei Ψ, $ך^{12}$, T^l, als zweitgradig) usw., it außer k, vg, wahrscheinlich bei $Tatian^{diat.}$, $S^1 S^3$ (s. aber oben), S^h, S^{cur} (Mr fehlt bei S^{cur} im übrigen ganz; die Lücke der Handschrift ist Mr 16, 17 zu Ende), go. Der älteste Zeuge für das Vorhandensein des längeren Mr-Schlusses ist Irenaeus adv. haer. III, 10, 6, wo Mr 16, 19 zitiert wird, und zwar liegt dem Schriftsteller daran, Anfang und Ende des Mr-Ev als charakteristisch für den Inhalt des ganzen Buches hervorzuheben: in dem ganzen Ev werde kein anderer Gott als der des AT, sondern ein und derselbe wie im AT verkündigt, wenn auch variis significationibus et multis appellationibus. In diesem Sinn heißt es: „In fine evangelii ait Marcus: et quidem dominus Jesus, postquam locutus est eis, receptus est in caelos et sedet ad dexteram dei, confirmans, quod a propheta dictum est: dixit dominus domino meo“ Ps 110, 1 usw. Auch Tatians Diatessaron hat, wie Zahn (Forsch. I, 218 f.; GK II, 554; N. kirchl. Zeitschr. 1894, 106) gezeigt hat,

---

[96]) Bekanntlich stellt sich k^t als Typus eines in Afrika um die Zeit Cyprians, mit dessen Zitaten er vielfache Übereinstimmung bietet, weitverbreiteten Textes dar.

Mr 16, 9 ff. verarbeitet; vielleicht auch Justin (vgl. Apol. I, 45: *οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν* mit Mr 16, 20: *ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ*, s. Zahn GK I, 515).[97]) Von kirchlichen Schriftstellern sind zu nennen: Epiphanius, Chrysost., constit. apost. (VI, 15, 3, vgl. Mr 16, 16; VIII, 1, 1, vgl. Mr 16, 17. 18), Didymus. Bedeutsam ist, daß bei Orig. keine Spur einer Kenntnis von unserem Anhang sich findet, ebenso das Schweigen des Dionysius (bei Routh relig. sacr. III, 224 ff.), August. Auch Tert. und Cypr.[98]) verraten keine Kenntnis.

Das Resultat ist bis hierher dies: Mr hat sein Ev unvollendet gelassen. Wohl noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. begegnet uns schon der Schluß des Text. rec.; aber außerdem ist ein anderer, kürzerer Schluß vorhanden, dem ausgezeichnete Textzeugen den Vorrang geben. Der kürzere Text „läßt sich zwar nicht höher als in das 4. Jahrh. herauf verfolgen, mag aber schon im 3. Jahrh. entstanden sein, und zwar wahrscheinlich in Ägypten, von wo er in einzelne Handschriften des altlateinischen Afrikas eindrang". Der längere Mr-Schluß „ist wahrscheinlich in Irenaeus' Heimat entstanden vor der Mitte des 2. Jahrh. und hat sich von dort nach Italien und Gallien verbreitet, ohne Widerstand zu finden, während er in Palästina zwar bekannt, aber von den Gelehrten abgelehnt wurde, und auch in Syrien, wo sein Inhalt durch das Diatessaron sehr früh eingebürgert war, um seine Existenz zu kämpfen hatte" (Zahn, Einl[3] II, 233). Gregory hält es gar für wahrscheinlich, „daß der unechte Mr-Schluß vor dem Jahre 100 dem Ev angehängt war" (Freer-Logion S. 65).

Wir treten jetzt in eine Exegese des längeren Schlusses ein, wie ihn der Text. rec. bietet, um daran eine Erörterung der Frage anzuknüpfen, ob dieser Schluß inhaltlich eine geradlinige Fortsetzung unseres abgebrochenen Ev bietet (S. 395 f. 401). Ebenso wird zu fragen sein, wie weit etwa der kürzere Mr-Schluß seinem Zwecke dient, das Ev zu einem regelrechten Abschluß zu bringen (S. 401 f.). Andere Fragen, wie solche, die sprachliche Eigentümlichkeiten, Einheitlichkeit jenes Textes, Verfasserschaft betreffen, verbinden sich naturgemäß mit der Auslegung.

Der Abschnitt zerfällt deutlich in vier Teile: 1) V. 9—11: Jesu Erscheinung vor Maria Magdalena und deren Botschaft an die Jünger Jesu; 2) V. 12 u. 13: Jesu Offenbarung vor zwei Wanderern und die Meldung der letzteren darüber an „die übrigen";

---

[97]) Wenn ehedem, auch noch Ti[8] appar. crit. 407, Hippol. *περὶ χαρισμάτων* als Zeuge für Mr 16, 17—18 angeführt wurde, so ist jetzt als erwiesen zu betrachten, daß diese Schrift nicht von Hipp herrührt.

[98]) Bei Cypr. ed. Hartel 450, 7, im Votum eines Bischofs auf der Synode vom Jahre 256, liegt wahrscheinlich keine Anspielung auf unseren Mr-Schluß vor.

3) V. 14—18: seine Offenbarung vor den Elf; seine letzten Weisungen an sie und seine Verheißungen für die Gläubigen; 4) die Auffahrt des Herrn und die Missionstätigkeit seiner Jünger an allen Orten.

1) Vers 9—11. „Als er aber auferstanden war, früh am ersten Wochentage“,[99]) so lesen wir, „erschien er zuerst[100]) der Maria Magdalena“. Das *πρώτῃ σαββάτου* ist ganz auffällig. Mr hätte ohne Zweifel *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* geschrieben, vgl. V. 2. Daß aus ihr sieben Dämonen ausgefahren waren (*ἐξεληλύθει*), steht Lk 8, 2 zu lesen, und wahrscheinlich hat der Vf unseres Abschnitts die Angabe V. 9b: „von welcher“ (*ἀφ' ἧς* Rec. mit A C³ E G K usw., *παρ' ἧς* C* D L), von ebendorther genommen. Die Erscheinung, deren sie vom Herrn gewürdigt worden, konnte er bei Jo 20, 1. 11—17 lesen. Und wenn unser Vf erzählt (V. 10), sie (*ἐκείνη*; auch dieser absolute Gebrauch von *ἐκεῖνος* im Sinne eines unbetonten „er“ ist bei Mr sonst nicht üblich, wohl aber bei Joh, vgl. nachher V. 11. 13. 20; s. Blaß § 49, 3 am Schluß), habe sich aufgemacht (*πορεύεσθαι* steht nie sonst bei Mr, aber dreimal in unserem Schluß, 10. 12. 15) und habe es denen verkündigt, welche mit ihm gewesen waren, *τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις* (also nicht bloß den Elf; vgl. AG 1, 21), während sie klagten und weinten, *πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν,* so scheint Jo 20, 18 u. 16, 20[1]) die Quelle zu bilden. Mit dürren Worten wird uns weiter erzählt, daß sie die Botschaft, er lebe und sei von ihr geschaut[2]) worden, zwar gehört, aber ungläubig aufgenommen hätten; man beachte den Aor. *ἠπίστησαν,* vgl. *οὐκ ἐπίστευσαν* V. 13, womit vielleicht angedeutet werden soll, daß sie jener Botschaft gegenüber nicht im Unglauben verharrten. Anderseits ist dem Vf jenes anfängliche Nichtglauben doch merkwürdig. Dieser Mißerfolg Marias bei den Jüngern hat, genau genommen, keine Parallele in den übrigen Auferstehungsberichten; man vgl. aber Lk 24, 10f. (*ἠπίστουν αὐταῖς*).

2) Vers 12 und 13. Der hier vorausgesetzte Fall geht

---

[99]) Diese Zeitbestimmung gehört entschieden zu *ἀναστάς* und nicht zu *ἐφάνη*.

[100]) Das *πρῶτον* steht mit Beziehung das 2. und 3. Mal einer Offenbarung, wovon V. 12 und 14 die Rede ist.

[1]) 20, 18: *ἔρχεται Μ. ἡ Μαγδ. ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς, ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ* (so ist zu lesen, während it² vg cop sah das leichtere *μοι* übersetzen; vielleicht ist zu schreiben *αὐτή*). 16, 20: *κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς . . . ὑμεῖς λυπηθήσεσθε* (vgl. für die Verbindung *πενθεῖν καὶ κλαίειν* Lk 6, 25; Jk 4, 9; Off 18, 15 u. 19); vgl. Ev Petr. 59: *ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα.* Diese Parallele beweist aber nichts gegen die oben wahrscheinlich gemachte Behauptung, daß für das Ev Petri das Mr-Ev mit 16, 8 abschloß.

[2]) Auch *θεᾶσθαι* (noch V. 16) kommt nicht bei Mr vor; dagegen öfter bei Mt (6, 1; 11, 7; 22, 11; 23, 5); auch bei Lk, Ev 5, 27; 7, 24; 23, 55; und AG 1, 11; 21, 27; 22, 9; besonders häufig aber bei Joh, Ev und 1. Br.

ohne Zweifel auf die Lk 24, 13 ff. in so unnachahmlich schöner Weise erzählte Geschichte von den zwei Emmauswanderern zurück. Das wieder dürr und nackt mitgeteilte Resultat anfänglichen Unglaubens stimmt zwar wenig zu dem Jubelruf, mit welchem diese Jünger nach Lk 24, 33 f. von den Elf begrüßt werden. Auch scheint die Berichterstattung, welche die zwei Wanderer von dem geben, was sie auf dem Wege erlebt haben, Lk 24, 35, kaum auf Unglauben gestoßen zu sein. Aber man bedenke, daß unser Vf auch hier nur von der ersten Aufnahme der Botschaft sprechen will. Das *ἐφανερώθη* erinnert an Johanneische Stellen (Jo 21, 1 2 mal u. 14 vom Auferstandenen; aber auch sonst 1, 32; 2, 11 u. a.; 1 Jo 1, 2; 2, 19 u. a.), die *ἑτέρα μορφή* an das *μετεμορφώθη* 9, 2; *μορφὴ θεοῦ, μορφὴ δούλου* Phl 2, 6. 7. Bei *τοῖς λοιποῖς* liegt vielleicht eine Erinnerung an Lk 24, 9 vor (*τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς*). Im übrigen beachte man die Steigerung: im ersten Fall war es eine Frau, welcher Jesus erschienen war, und die bei den Jüngern keinen Glauben fand; im zweiten Fall sind es zwei Jünger selbst, welche seiner ansichtig wurden und auf Unglauben stießen. Das Unbegreifliche des Unglaubens steigert sich.

3) Vers 14—18. Der dritte Fall einer Offenbarung des Auferstandenen, mit *ὕστερον*, d. h. nicht „zuletzt“, sondern „später“, angereiht, betrifft eine Erscheinung des Herrn vor den Elf selbst, und zwar als sie eben zu Tische lagen. Wir wundern uns nicht, daß er nunmehr ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit schalt, daß sie nämlich denen, welche ihn als Auferweckten (A C* Δ, S[3] fügen hinzu: von den Toten) geschaut, nicht geglaubt hätten. Jetzt also ist nicht mehr von Unglauben bei ihnen die Rede: ihr früherer, in zwei drastischen Fällen zutage getretener anfänglicher Unglaube wird gescholten. Daran knüpft der Herr eine längere Rede: zuvörderst (V. 15) erteilt er den Jüngern den Missionsbefehl. Sie sollen sich aufmachen in die ganze Welt und das Ev verkündigen „der ganzen Schöpfung“ (*πάσῃ τῇ κτίσει*), allen von Gott geschaffenen und zur Aufnahme der Heilsbotschaft befähigten Wesen, d. h. also den Menschen; diese sind bestimmt, durch gläubige Annahme des Heils zu einer neuen Geburt zu gelangen und Erstlinge der Kreaturen zu werden (Gl 6, 15; Eph 4, 24; 2 Kr 2, 17; Jk 1, 18). Das zweite (V. 16) ist dies, daß der Erfolg der Predigt in seiner Doppelseitigkeit aufs schärfste hingestellt wird: es handelt sich um ein Gerettetwerden oder um ein Verdammtwerden, im Endgericht nämlich; zu *σώζεσθαι* vgl. 8, 35; 10, 26; 13, 13. 20. Bedingung des Gerettetwerdens ist gläubiges Hinnehmen der Heilsbotschaft und darauf die Taufe. Wer glaubt, will sich auch der Taufe unterziehen. Wer sich ungläubig wider die Botschaft auflehnt und — so dürfen wir ergänzen — darum auch von einer Taufe nichts wissen will, wird einen Richterspruch auf

sich herabbeschwören, der ihn dem Verderben preisgibt. Die Hauptaufgabe der Apostel wird sein, daß sie predigen und dadurch Glauben zu wecken suchen. Daß sie taufen sollen, wird nicht gesagt, liegt aber indirekt in V. 16. Daß der Taufvollzug für die Jünger bei Ausrichtung ihres Berufs stattzufinden habe, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; — als ob sie schon getauft hätten (vgl. Jo 4, 2; 3, 26). Alles, was hier als Herrenworte mitgeteilt wird, ist offenbar so summarisch als möglich. Kommt es für die Apostel vor allem auf die Predigt und zwar auf eine Predigt an, welche in der ganzen Welt verkündigt werden soll (*εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα,* vgl. Rm 10, 18; 1, 8; 15, 21; 2 Tm 2, 17; Off 14, 6 u. a.), und für die Hörer darauf, daß sie der Predigt glauben: so können jene aus ihrem eigenen Beispiel, nämlich aus dem zweimal von ihnen gegenüber menschlichen Augenzeugen und Verkündigern seiner Auferstehung bewiesenen Unglauben, abnehmen, wie schwer der Glaube sei. Nicht zufällig hat der Herr es so kommen lassen, daß er sie zuerst durch andere über seine Auferstehung in Kenntnis setzen wollte, bevor er ihnen in eigener Person erschien. Sie sollten es lernen, sich in die Lage ihrer eigenen späteren Hörer hineinzuversetzen (Jo 20, 29; 1 Pt 1, 8; Hb 11, 1; 2 Kr 5, 7). Endlich knüpft der Herr daran — das ist d a s d r i t t e, was er seinen Jüngern zu sagen hat — die Zusicherung (V. 17. 18), daß denen, welche Glauben bewiesen haben werden, auch Zeichen, Unterpfänder folgen, bei ihnen gleich hinterher folgen werden, woraus sie abnehmen können, daß die Heilsbotschaft, der sie geglaubt haben und auf deren schließliche Erfüllung sie noch harren, wirklich göttlichen Inhalts ist, und daß ihre Boten mit göttlicher Autorität bekleidet sind: sie, die Gläubigen — alle gläubig Gewordenen sind gemeint, die Apostel nicht ausgeschlossen — werden mittels des Namens Jesu Dämonen austreiben; mittels desselben Namens werden sie mit neuen (*καιναῖς* om C* L Δ) Zungen reden, mit ihren Händen [3]) Schlangen aufheben, werden sie, wenn sie etwas Tödliches trinken, keinen Schaden leiden, werden sie Kranken Hände auflegen, so daß ihnen Besserung widerfährt. Nicht dies ist gesagt, daß bei jedem Gläubigen jede einzelne dieser wunderbaren Fähigkeiten sich zeigen werde, sondern nur dies, daß in den Kreisen der Gläubigen sich diese Gaben — wir können sie mit dem apostolischen, technischen Ausdruck Charismata nennen — zeigen werden (vgl. 1 Kr 12, 7—11. 28 f.). Zu allen Verbis gehört das mit Nachdruck vorangestellte *ἐν τῷ ὀνόματί μου*. Zur Dämonenaustreibung ist zu vergleichen 3, 15; 6, 13; AG 8, 7; 16, 16 ff.; 19, 13 ff.; zum Zungenreden AG 10, 46; 19, 6; 1 Kr 12, 10. 28;

---

[3]) Das in Rec. fehlende *ἐν ταῖς χερσίν*, wie es von C L Mmg X Δgr, cop arm Sc S³ bezeugt wird, dürfte echt sein.

13, 1; 14, 1—28. Das Schlangenaufheben[4]) wird nur entfernt illustriert durch die bekannte Geschichte AG 28, 3—6, Paulus auf Malta. Denn nicht davon ist die Rede, daß die Schlangen der angreifende Teil sind und unschädlich gemacht werden, sondern davon, daß die Jünger Jesu in seinem Namen Schlangen als harmlose, ungefährliche Tiere einem Spielzeug gleich in die Hand nehmen. Es dürfte an Stellen wie Jes 11, 8f.; 65, 25[5]) gedacht sein; oder eher noch an jenes Beglaubigungszeichen Mosis 2 Mo 4, 2—4; 7, 10.[6]) Angesichts eines Wortes wie Lk 10, 19 (Rm 16, 20; vgl. Ps 91, 13) mag man freilich fragen, ob nicht dieses Wort Jesu in bildlichem Sinne vom Zuschandenmachen aller dem Ev sich widersetzenden feindlichen Gewalten überhaupt gemeint ist; wie denn auch das Nichtschadenleiden durch Trinken eines tödlichen Trankes[7]) ohne Zweifel nur als ein Beispiel tödlicher Verfolgungen angeführt sein wird. Anderseits werden die Gläubigen mit den-

---

[4]) *αἴρειν* hier anders als mit „aufheben" zu übersetzen, etwa: vertreiben (Luther), töten (Euthym. Zig., Theophyl., welche jedoch auch die richtige Bedeutung zur Wahl stellen), oder gar aufrichten, nämlich als Zeichen, wie Mose die eherne Schlange aufrichtete (Lange: Schlangen als Siegeszeichen mit heilender Wirkung aufpflanzen), ist unstatthaft. Letzterer Gedanke ist zu wunderlich, um einer Widerlegung zu bedürfen. Erstere Übersetzung würde zu wenig das Wunderbare des Falles hervorkehren. Man müßte denn schon an eine massenhafte Vertreibung der Schlangen denken.

[5]) 11, 8: *παιδίον νήπιον ἐπὶ τρώγλην* (B *τρωγλῶν*) *ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ· καὶ οὐ μὴ κακοποιήσουσιν κτλ.* 65, 25: *ὄφις γῆν ὡς ἄρτον (φάγεται)· οὐκ ἀδικήσουσιν κτλ.*

[6]) 4, 3. 4: *(ῥάβδος) ἐγένετο ὄφις καὶ ἔφυγε Μωυσῆς ἀπ' αὐτοῦ . . . ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο τῆς κέρκου.* 7, 9ff. heißt die Schlange *δράκων*, das Schlangenwunder 7, 9 (vgl. 4, 8. 9) *σημεῖον* und *τέρας*. Vgl. 2 Tim 3, 8.

[7]) Nach Eus. h. e. III, 39, 9 erzählte Papias neben dem *παράδοξον* einer *νεκρῶν ἀνάστασις*, die zu seinen Zeiten geschehen sei, *πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαββᾶ* (AG 1, 23) *γεγονός, ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος.* — Was vom Giftbecher des Johannes Act. Jo. bei Tischdf. 269f. (Bonnet II, 1, 155) erzählt wird, ist späteren Datums als das, was bei Abdias und Mellitus zu lesen ist (s. Zahn, Act. Jo. 237, 24ff.): der Vorgang, der nach jener Darstellung in Rom geschieht, hat nach diesen in Ephesus statt. S. darüber Zahn, Act. Jo. p. CXVIff. Wird von Fabricius II, 576 „Augustinus in soliloquiis" als Gewährsmann für Jo.' Gifttrunk angeführt, so sind die pseudoaugust. Soliloquien gemeint. — Im babyl. Talm. Abod. zar. 27b ist zu lesen, daß Ben Dama, Schwestersohn R. Ismaels, von einer Schlange gebissen wurde. Jakob von Kephar Sekhanja wollte ihn heilen, aber Ismael ließ es ihm nicht zu. Ben Dama erklärte, die Heilung sei erlaubt, starb aber zur Freude Ismaels, während er noch redete. Hier tritt der christliche Charakter des Jakob nicht hervor. Im paläst. Talm. Sabb. f. 14d aber, wo dieselbe Geschichte erzählt wird, heißt es: Jakob von Keph. S. sei gekommen, um den Gebissenen im Namen Jesu Pandera zu heilen, und ähnlich paläst. Talm. Abod. z. f. 49d. S. Laible, Jesus Christus im Talmud[2] S. 72, hebr. Text daselbst im Anhang S. 15f., Stück XVI.

selben Händen, welche feindliche Anzettelungen zunichte zu machen vermögen, Kranken die Gesundheit wiederschenken können (AG 28, 8 ff.; zur Handauflegung vgl. Hb 6, 2 und das *χάρισμα ἰαμάτων* 1 Kr 12, 9. 28. 30; auch Jk 5, 14 ff. gehört hierher, wenn dort auch vom Handauflegen nicht ausdrücklich die Rede ist, sondern nur von dessen Korrelat, dem Gebet).

4) Vers 19. 20. Das vierte Stück des Mr-Schlusses stellt „den Herrn Jesum“,[8]) welcher, nachdem er seinen Jüngern die nötigen Weisungen gegeben, in den Himmel aufgehoben wird und sich zur Rechten Gottes setzt, und die Apostel, welche gehorsam dem ihnen erteilten Auftrag getreu ausziehen und überall predigen, einander gegenüber. Darum *ὁ μὲν*[9]) — *ἐκεῖνοι δέ*. Aber, wenn auch verklärt im Himmel weilend und den Seinen unsichtbar, oder vielmehr, weil er als zur Rechten Gottes sitzend an Gottes allmächtiger Weltherrschaft teil hat, eben deswegen eignet ihm die Vollmacht, einerseits persönlich als Mitarbeiter mit seinen Aposteln zu wirken, nämlich bei und zu ihrer Predigt, indem er ihnen seinen Geist sendet, der sie mit Erkenntnis, Redekraft und Mut erfüllt,[10]) und anderseits ihr Wort zu bekräftigen (Hb 2, 4; gl. 1 Kr 1, 6; 2, 4; 2 Kr 12, 12; Rm 15, 18 f.; AG 4, 29 f.; 14, 3 u. a.) durch die im Gefolge befindlichen Zeichen, beides die, welche die Apostel verrichten, und die, welche als Wirkung der Gotteskraft alsbald bei den Gemeindegliedern in den Charismen lebendig werden.

Der eben kurz dargelegte Mr-Schluß entspricht nicht den Erwartungen, mit welchen der Leser von 16, 1—8 herkommt. Denn: 1) von einer Erledigung des den Frauen gegebenen Auftrags (V. 7), daß sie die Jünger und zumal Petrus davon in Kenntnis setzen sollen, daß der Auferstandene ihnen nach Galiläa vorangehen werde, und von einer Verwirklichung oder Nichtverwirklichung der Voraussage, daß sie ihn dort, entsprechend seiner Weissagung, sehen werden, lesen wir keine Silbe. Daß Maria Magdalena allein ein neues ihr widerfahrenes Erlebnis allen Jüngern Jesu erzählt (V. 9. 10), ist kein Ersatz. Petrus wird überhaupt gar nicht erwähnt, von Galiläa ist keine Rede. 2) Es müßte der Leser auch irgendwie darüber unterrichtet werden, ob die Furcht, welche die Frauen derart lähmte, daß sie nicht den Mut gewannen, jenen Auftrag auszurichten, angedauert oder einer anderen Stimmung Platz ge-

---

[8]) Die Benennung *ὁ κύριος* (*Ἰησοῦς* add C*KL*Δ* it^3 vg S^{c}S^{1}S^3 Iren) V. 19 (vgl. 20: *τοῦ κυρίου*) entspricht nicht der Redeweise des Mr. Mr ist überhaupt sehr sparsam mit der Prädizierung Jesu als *κύριος* (9, 24? 11, 3; 12, 37).

[9]) Das *οὖν* wird von C*L ausgelassen.

[10]) Das *διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων* gehört nicht auch zu *συνεργοῦντος*.

macht habe. Der Schluß V. 8 bleibt so abrupt wie möglich. 3) Der Abschnitt 9 ff. beginnt so, als wenn kurz vorher die Kreuzigung und Grablegung erzählt wäre (ἀναστὰς δέ). 4) Dieser Abschnitt ist zwar in sich wohl abgerundet, insofern der unbegreifliche Unglaube der Jünger in steigerndem Maße und die schließliche Lösung aller Rätsel durch den Herrn selbst geschildert wird, aber der Leser wird anderseits den Eindruck nicht los, daß es sich, wie mit Recht gesagt ist, abgesehen von V. 14—18, weniger um eine Erzählung, als um eine Aufzählung von Ereignissen handelt. 5) Es ist von uns zwar oft genug bei Mr die Beobachtung gemacht worden, daß Mr aus einer ihm vorliegenden schriftlichen Quelle exzerpiert. Aber dabei handelte es sich um Reden Jesu, auch erkannten wir dabei nur Mt als Quelle; im Gegenteil, Lk ist durchweg später als Mr und hat Mr seinerseits benutzt. Mr 16, 12 deutet aber ganz entschieden auf Lk 24, 13 ff. hin. 6) Mr versteht und liebt es, Vorgänge außerordentlich anschaulich und dramatisch zu schildern. Er ist ein Meister in Kleinmalerei. Diesen Zug würde er V. 8—13. 19 f. ganz verleugnen. 7) Die Sprache verrät charakteristische, dem Mr fremde Eigentümlichkeiten.

Dabei fragt es sich, ob unser Mr-Schluß in sich einheitlich ist. Aug. Klostermann hielt V. 17 u. 18 für interpoliert. Man erwarte, nachdem V. 16 der gewichtige allgemeine Satz ausgesprochen, daß die apostolische Verkündigung, zu der Jesus seine Jünger entsende, den Menschen die ewig geltende Entscheidung über Heil und Verderben bringe, nicht mehr jene Ankündigung V. 17 f. „Wenn sich V. 19 u. 20 unmittelbar an V. 16 anschlössen, würde man ohne jeglichen Anstoß bleiben" (a. a. O. 304). Auch sei auffällig, daß die Zeichen, welche V. 17 f. verheißen würden, nicht als solche hingestellt würden, welche die πιστεύσαντες als von anderen geschehend, ihren Glauben bekräftigend und ihm zur Seite gehend erleben, sondern als solche, die sie selbst verrichten würden. Anderseits erscheine in V. 20 die Wunderverrichtung der Apostel als Bekräftigung ihrer Verkündigung, „wie es nicht möglich sein würde, wenn V. 17 f. wirklich vorhergegangen wären". Diese auf den inneren Zusammenhang sich gründenden Momente suchte A. Klostermann durch ein äußeres Zeugnis zu stützen; es sei nämlich sehr zweifelhaft, ob in den Acta Pilati c. 14 (ed. Tischendf. p. 259), wo unser Mr-Schluß benutzt werde, V. 17 u. 18 schon wirklich zu lesen gewesen wären. Aber die Annahme, daß der gekürzte Text der Acta Pilati (cod D), wo nicht der Berg Momphe oder Mamilch, auf dem Jesus sich gezeigt haben soll, sondern anstatt dessen vielmehr der Ölberg begegnet,[11]) und

[11]) Aber auch hier ist merkwürdigerweise stehen geblieben das den Acta Pilati eigentümliche Galiläa; dieses Galiläa liegt für den Vf der Act. Pil. dicht bei Jerusalem.

wo auf die Worte Jesu: „Gehet hin in alle Welt und verkündiget das Ev (ohne: „aller Kreatur“). Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, wird verdammt werden“ (= Mr 16, 15. 16), unmittelbar folgt: *καὶ ταῦτα λέγων ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν*, der ursprüngliche sei, muß als irrig bezeichnet werden (s. Zahn, GK II, 937). Aber auch der Hinweis auf die angeblich in den Zusammenhang nicht passende Auffassung der *σημεῖα* V. 17 und den angeblichen Widerspruch mit deren Deutung in V. 20 dürfte bei näherer Betrachtung sich als belanglos erweisen. Nach V. 17 sollen, wie oben gezeigt worden ist, tatsächlich überhaupt die gläubig Gewordenen jene Zeichen vollbringen und sich zur Stärkung des Glaubens dienen lassen. Und auch in V. 20 sind die Zeichen, durch welche der Herr das Wort der Apostel bekräftigt, beides, die von den Aposteln in engster Verbindung mit ihrer Predigttätigkeit verrichteten Wunder als auch die bei den Bekehrten sich zeigenden Charismata.

Eher dagegen dürfte Zahn recht haben, wenn er vermutet, daß V. 14—18, wenn auch von vornherein zum Mr-Schluß gehörig, doch nicht vom Vf von 9—13 u. 19. 20 herrühren, sondern von ihm einer anderen Quelle entlehnt seien (schon GK II, 937 f.; ausführlicher Einl[3] II, 234 ff.). Dieses Stück sei eine wirkliche Erzählung; es verrate durch nichts Abhängigkeit von einem kanonischen Ev, falle aber auch nicht wie V. 19, wo man die Sprache des apostolischen Symbolums, und wie V. 20, wo man die des apostolischen Lehrvortrags heraushöre, aus dem klassischen Stil der Evangelien heraus; die Quelle des Vf sei identisch mit der, aus welcher Hieronymus die Stelle Mr 16, 14 mit einem sehr originellen Zusatz lateinisch zitiere (Hier. c. Pelag. 2, 15). Zahn nahm an, daß der in einem armenischen Evangelienbuch vom Jahre 989 hinter Mr 16, 8 mit roten Buchstaben scheinbar oder formell als Vf des ganzen Abschnitts 9—20 überschriebene „Ariston der Presbyter“ = *Ἀριστίων* (Euseb. h. e. III, 39, 4), einer der Presbyter, der Lehrer, des Papias, von diesem als ein persönlicher Jünger Jesu bezeichnet, zwar nicht den ganzen Mr-Schluß geschrieben habe, wohl aber Urheber von V. 14—18 sei und zwar durch Vermittlung des Papias sei. Diese Kombination findet, wie Zahn hervorhebt (a. a. O. S. 236), ihre Bestätigung dadurch, daß eine Randbemerkung zur Rufinübersetzung von Euseb. h. e. III, 39, 9 den Namen des Aristion nennt, d. h. zu jener von Eusebius aus Papias exzerpierten Erzählung, daß Justus, mit dem Beinamen Barsabbas (AG 1, 23), einst, wunderbar durch die Gnade des Herrn vor Schaden bewahrt, tödliches Gift getrunken habe (s. d. St. oben S. 394, Anm. 7).

Jene von Hieronymus aufbewahrte Stelle ist i. J. 1908 durch eine von Charles Lang Freer i. J. 1907 in Ägypten aufgekaufte,

von einem amerikanischen Gelehrten, Sanders, teilweise schon herausgegebene griechische Pergament-HS auch im griechischen Text und zwar in erweiterter Form bekannt geworden. Wir geben hier den Text I) des Hieronymus, II) des Freer-Logions, und zwar a. in genauer Wiedergabe nach dem Faksimile, also ohne Akzente und Interpunktionszeichen und ohne Trennung der Wörter, ganz dem Original entsprechend; und b denselben Text mit Akzenten und Interpunktionszeichen sowie Worttrennung.

I. Hieronymus contra Pelag. 2, 15 (Martian. IV, 520; Vall. II, 758): (in quibusdam exemplaribus et maxime [12]) in graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur:)

> postea, quum accubuissent undecim apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiem cordis eorum, quia his, qui viderant eum resurgentem, non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana [13]) est, quae (lies qui) non sinit per immundos spiritus veram dei apprehendi virtutem; idcirco iam nunc revela iustitiam tuam.

IIa. Text des Freer-Logions (s. Faksimile bei Gregory, Das Fr.-Log. S. 31). Die Seite beginnt mit Mr 16, 12 *εξ αυτων περιπατουσιν εφανη*. Die 8. Zeile heißt: *εγηγερμενενον ουκ επιστευσαν*. Das Ende der Zeile weist eine Lücke auf, offenbar als Sinnabschnitt (im Faksimile, welches stark verkleinert ist, ca. 12 mm). Zeile 9 beginnt die Erweiterung unseres Mr-Textes, reichend bis Zeile 24. In Zeile 11 vor *ομη*, in Zeile 15 vor *εκεινοι*, in Zeile 18 hinter *εγγιζει* finden sich kleine Lücken (im Faksim. je ca. 2 mm), in Zeile 24 vor *αλλα* eine Lücke von ca. 5 mm (Faksim.). Eine etwas größere Lücke, von ca. 6 mm (Faksim.) zwischen *δικ* und *αιοσυνης* in Zeile 23 beruht offensichtlich auf irgendwelcher mechanischen Ursache und ist von uns nicht berücksichtigt; in den anderen Fällen wird es sich um Sinn-

---

[12]) Vielleicht = und zwar, was von besonderer Wichtigkeit ist, in griechischen Codices (Zahn, GK II, 928).

[13]) So liest cod. Vat.; lect. vulg. ist substantia. Aber der ganze Zusammenhang weist auf sub satana. Hieronymus will, nachdem er vorher in erster Linie die paulinischen Briefe gemustert hat, aus den Evangelien zeigen, daß auch die Christen noch sündigen, und daß es nun einmal nicht anders möglich ist, als daß sie der Sünde unterworfen sind. Er durchwandert zunächst das Ev Mt mit Heranziehung von Parallelen. Jene Mr-Stelle ist ihm willkommen: auch die Apostel sind noch ungläubig und harten Herzens; diese sündige und ungläubige Welt steht unter der Macht Satans. Dann fährt Hier. fort: Cui (dieser Mr-Stelle) si contradicitis, illud certe renuere non audebitis: Mundus in *maligno* positus est, et quod dominum suum *satanas* tentare ausus sit victus atque confusus recesserit usque ad tempus, utique passionis.

abschnitte handeln; nur Zeile 11 wird ebenfalls eine mechanische Ursache, wie Beschaffenheit des Pergaments vorliegen, — wenn nicht etwa Textverderbnis.

κακεινοιαπελογουντελεγοντεςοτιο
10 αιωνουτοςτηςανομιαςκαιτηςαπιστιας
ὑποτονσατανανεστιν ομηεωνταὑπο
τωνπ̅ν̅ατωνακαθαρτατηναληθειαν
τουθ̅ῡκαταλαβεσθαιδυναμινδια
τουτοαποκαλυψονσουτηνδικαιοσυ
15 νηνηδη εκεινοιελεγοντωχ̅ω̅καιο
χ̅ς̅εκεινοιςπροςελεγενοτιπεπληρω
ταιοορος τωνετωντηςεξουσιαςτου
σαταναλλαεγγιζει αλλαδινακαιὑ
περωνεγωαμαρτησαντωνπαρεδοθην
20 ειςθανατονἵναὑποστρεψωσινειςτην
αληθειανκαιμηκετιαμαρτησωσιν
ινατηνεντωουρανωπ̅ν̅ικηνκαια
φθαρτοντηςδικαιοσυνηςδοξαν
κληρονομησωσιν (αλλαπορευθεν
25 τεςειςτονκοσμον usw.).

IIb. Derselbe Text mit Akzenten, Interpunktion und Worttrennung:

Κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντε[a]) *λέγοντες, ὅτι ὁ*
10 *αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας*
ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν ὁ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ
τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα τὴν ἀλήθειαν
τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν.[b]) *Διὰ*
τοῦτο ἀποκάλυψόν σου τὴν δικαιοσύ-
15 *νην ἤδη. Ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ Χριστῷ καὶ ὁ*
Χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν,[c]) *ὅτι πεπλήρω-*
ται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ
σατανᾶ·[d]) *ἀλλὰ*[e]) *ἐγγίζει ἄλλα δινὰ*[f]) *καὶ ὑ-*
πὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων[g]) *παρεδόθην*
20 *εἰς θάνατον, ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν*
ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν,
ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄ-
φθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν
κληρονομήσωσιν. (Ἀλλὰ πορευθέν-
25 *τες εἰς τὸν κόσμον* usw.).

a) Lies natürlich *ἀπελογοῦντο* (das Vbm. oft bei Lk: 12, 11, 21, 14; AG 19, 33; 24, 10; 25, 8; 26, 1 u. ö.; Rm 2, 15; 2 Kr 12, 19). —

b) Der vorliegende Text könnte nur so übersetzt werden: „Diese Welt . . . ist unter dem Satan, die da nicht gestattet, daß dasjenige, was durch die Geister mit Beziehung auf die Wahrheit unrein ist, Gottes Macht erfaßt.“ Aber *τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα* zu verstehen als die Wesen, welche von den Geistern verunreinigt sind, nämlich die Menschen, wäre doch überaus hart; und *τὴν ἀλήθειαν* als Acc. der Bez. zu fassen, ebenfalls nicht ohne Bedenken; *ὑπὸ* kann überdies nicht = *διά*, vermittels, sein (es gehört *ὑπό* jedenfalls zu *ἐῶν*). Auch erwartet man eine Aussage nicht über die Wirksamkeit des unter der Herrschaft des Satans stehenden *αἰὼν οὗτος*, sondern über die des Satans selbst. Hieronymus' Übersetzung nötigt uns, als ursprünglichen Text anzunehmen: *τὸν μὴ ἐῶντα διὰ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων* (*πνεῦμα ἀκάθαρτον* ist ein sehr häufiger Begriff, z. B. Mt 12, 43; Mr 1, 23. 26; 3, 30; 5, 2. 8 u. a.; Plur.: Mt 10, 1; Mr 1, 27; 3, 11; 5, 13; 6, 7; Lk 6, 18 u. a.). *Ἀλήθειαν* gibt keinen Sinn; man lese *ἀληθινήν* (veram, Hier.), und wahrscheinlich auch *καταλαμβάνεσθαι* (*καταλαβέσθαι* könnte natürlich nicht Pass. sein, gegen Gregory S. 47), entsprechend dem lateinischen apprehendi. Das Medium würde heißen: sich zu eigen machen, für sich erfassen. Wollte man *ἀλήθειαν* belassen, so könnte allenfalls übersetzt werden: welcher nicht zuläßt durch die unreinen Geister, daß die Wahrheit Gottes Kraft gewinnt (*καταλαβέσθαι* wird bei den LXX sehr oft gebraucht im Sinne von: für sich erobern, einnehmen, in Besitz nehmen). — Ist vielleicht zu lesen: *ὁ μὴ ἐώμενος* oder besser (Constr. ad sensum): *οἳ μὴ ἐῶνται ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων*, auf *αἰών* bezogen? = welchen von den unreinen Geistern nicht gestattet wird usw.; *οὐκ ἐᾶσθαι* ist eine nicht seltene Verbindung; vgl. Isocr. Paneg. 97: *οὐ μὴν εἰάθησαν*. Dem. 2, 16: *οὔτ' ἐπὶ τοῖς ἔργοις οὔτ' ἐπὶ τοῖς αὐτῶν ἰδίοις ἐώμενοι διατρίβειν*. — Übrigens paßt diese Selbstrechtfertigung der Jünger nicht wohl in den Zusammenhang. Die Jünger haben nach dem apokryphen Wort offenbar keinen Mut und Vertrauen zur Predigt. Sie zweifeln am Gelingen; die Wahrheit werde nicht ergriffen werden, weil der Satan durch seine Werkzeuge der Wahrheit Hindernisse bereite. Darum wollen sie auch sofortige Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit des Herrn. Ihre Ungeduld wünscht das Ende der Dinge schon jetzt herbei. — Wollten die Jünger ihren eigenen Unglauben gegenüber solchen Personen, die ihnen die Botschaft der Auferstehung Jesu gemeldet haben, entschuldigen, so würden sie sich die Erkenntnis der wahrhaftigen Kraft Gottes absprechen, als unter Satans Geister geknechtet, und auf sich das Gericht herabbeschwören. Unser Apokryphon setzt voraus, daß der Herr schon den Auftrag erteilt hat, daß sie das Ev predigen sollen. Rührt V. 14, wie Zahn meint, von demselben Vf her,

wie die apokryphen Zusätze, so liegt jedenfalls zwischen beiden eine Lücke vor.

c) *Προςλέγειν*, ein seltenes Wort, kann hier nur bedeuten, daß Christus das nun folgende Diktum seinen Jüngern entgegengestellt habe. Der Satz *ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ Χριστῷ* will damit eng zusammen genommen werden. Sonst würde er auch ganz unpassend nachschleppen. Also: jene sprachen (so, ein *οὕτως* oder *ταῦτα* scheint ausgefallen zu sein) zu Christo; aber Christus hielt ihnen darauf folgendes entgegen.

d) Vgl. Jo 16, 11: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου κέκριται*. Der Auferstandene betont also, daß die Zeit für Satans freie Machtentfaltung zu Ende ist. Darum dürfen sich auch die Jünger wegen ihres Ungehorsams durch Berufung auf die Wirksamkeit des Satans und der von ihm als Werkzeuge benutzten unreinen Geister nicht entschuldigen; sie sollen aber auch nicht vorzeitig eine „Offenbarung seiner Gerechtigkeit“ herbeiwünschen. Zu *ὅρος* = Grenze, Termin vgl. LXX 2 Mo 9, 5; Neh 2 (12), 6; Symm. Hiob 26, 10 (ep. Diogn. 7, 2).

e) Dieses *ἀλλά* soll dem Gedanken wehren, als ob es wohlgetan sei, schon für die Gegenwart die abschließende Entfaltung der Gerechtigkeit des Herrn zu begehren.

f) „Dagegen werden bald andere schlimme Dinge kommen“; *δεινά* ist zu lesen für *δινα* (nur orthogr. Verschiedenheit, vgl. *ωνι*[= *ει*]*δισεν*, *σημι*[= *ει*]*α*) = terribilia, vgl. Hiob 13, 11 LXX (A hat *ΔΙΛΙΑ* = *δινα*? statt *δειλία*), Sir 38, 16. Gemeint sind die der Parusie und dem Endgericht vorausgehenden Gerichte. Kuntze vermutete, ganz unnötig, ja zweckwidrig, *ἀληθινά* für *αλλα δινα*.

g) Will man den Text, der allerdings vielleicht verderbt ist, belassen, so ist zu übersetzen: „auch für die, für welche ich, nachdem sie gesündigt, in den Tod überantwortet wurde, auf daß“ usw. Sanders, dem Harnack und Gregory zustimmen, wollte für *ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων* lesen *τῶν ἁμ. ἐγώ*. Unser Text besagt, daß die bald zu erwartenden Trübsale auch zum Besten derer geschehen, für welche, nachdem sie gesündigt, Christus zu dem Zweck gestorben ist, daß sie in den Bereich der Wahrheit zurückkehren und nicht mehr sündigen sollen usw. Ob vielleicht eine Zeile hinter *καὶ ὑ-* ausgefallen ist? Der Vermutung ist hier weiter Spielraum gelassen; etwa *ὑ- πομονῆς πολλῆς ἔξουσι χρείαν πάντες ὑ-πὲρ ὧν* usw.

Alles in allem wird man also sagen müssen: gegen die Ursprünglichkeit des längeren Mr-Schlusses sprechen auch die gewichtigsten inneren Gründe.

Dasselbe gilt von dem nur aus zwei Sätzen bestehenden kürzeren Schluß (Text s. o. S. 389). Zwar wird hier gleich zu

Anfang erzählt, wie die Frauen „alles ihnen Aufgetragene“ dem Petrus und seinen Genossen gemeldet hätten, aber das *πάντα τὰ παρηγγελμένα* ist ein für die paar Worte des Engels (V. 6. 7) zu überschwenglicher Ausdruck, infolgedessen dann die Mitteilung der Frauen zu einem *συντόμως ἐξαγγέλλειν* wird. Diese Redewendung: „kurzgefaßte Meldung“ erweckt den Eindruck, als habe sich der Verfasser selbst an seine Aufgabe, nämlich die Herstellung eines möglichst kurzen, aber zugleich möglichst inhaltsreichen Schlusses erinnern wollen. Abgesehen davon gähnt — ebenso wie beim längeren Mr-Schluß — zwischen V. 8 und dem Folgenden ein Abgrund, den k (s. o. S. 389) notdürftig durch Änderung von V. 8 auszufüllen suchte. Dazu kommt, daß von einem Wiedersehen des Herrn durch seine Jünger in Galiläa auch im kürzeren Schluß nichts verlautet. Es fehlen überhaupt weitere Einzelheiten. Es wird nur noch in einem zweiten Satze nachdrücklichst hervorgehoben, daß „Jesus die heilige und unvergängliche Predigt des ewigen Heiles durch die Apostel vom Osten bis zum Westen ausgesandt habe“. Nicht einmal die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern ist im Texte einhellig bezeugt; denn das *ἐφάνη* ist vielleicht nicht ursprünglich. Jener zweite Satz aber überrascht durch seine abstrakte Fassung („sandte die Predigt durch die Apostel“ statt: „die Apostel, daß sie predigen sollten“; hier verrät sich ein dem apostolischen Zeitalter fern stehender Schriftsteller), dazu durch seinen rhetorischen, pathetischen, feierlich-liturgischen Klang. Kurz: der kürzere Mr-Schluß gibt sich auf den ersten Blick als ein ziemlich eilig hingeworfenes Anhängsel, als ein Notbehelf, veranlaßt durch die praktische Erwägung, daß es mit Rücksicht sowohl auf die gottesdienstliche als auch private Lesung untunlich sei, das ohne krönende Spitze endende, wie im Sande verlaufende Mr-Ev in solch unfertigem Zustande zu belassen. Dieser praktischen Erwägung verdankt natürlich auch der längere Mr-Schluß seine Entstehung.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

